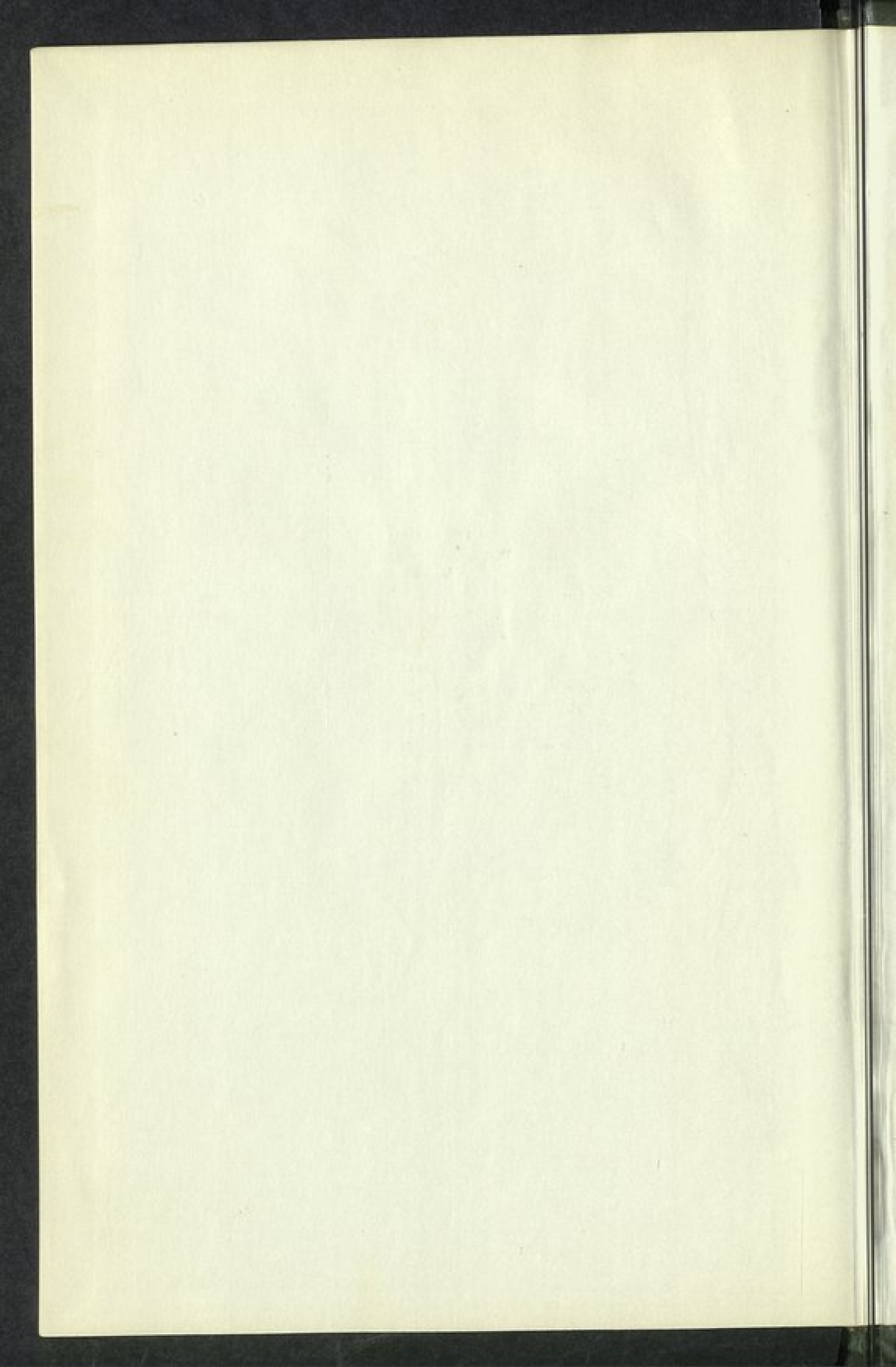
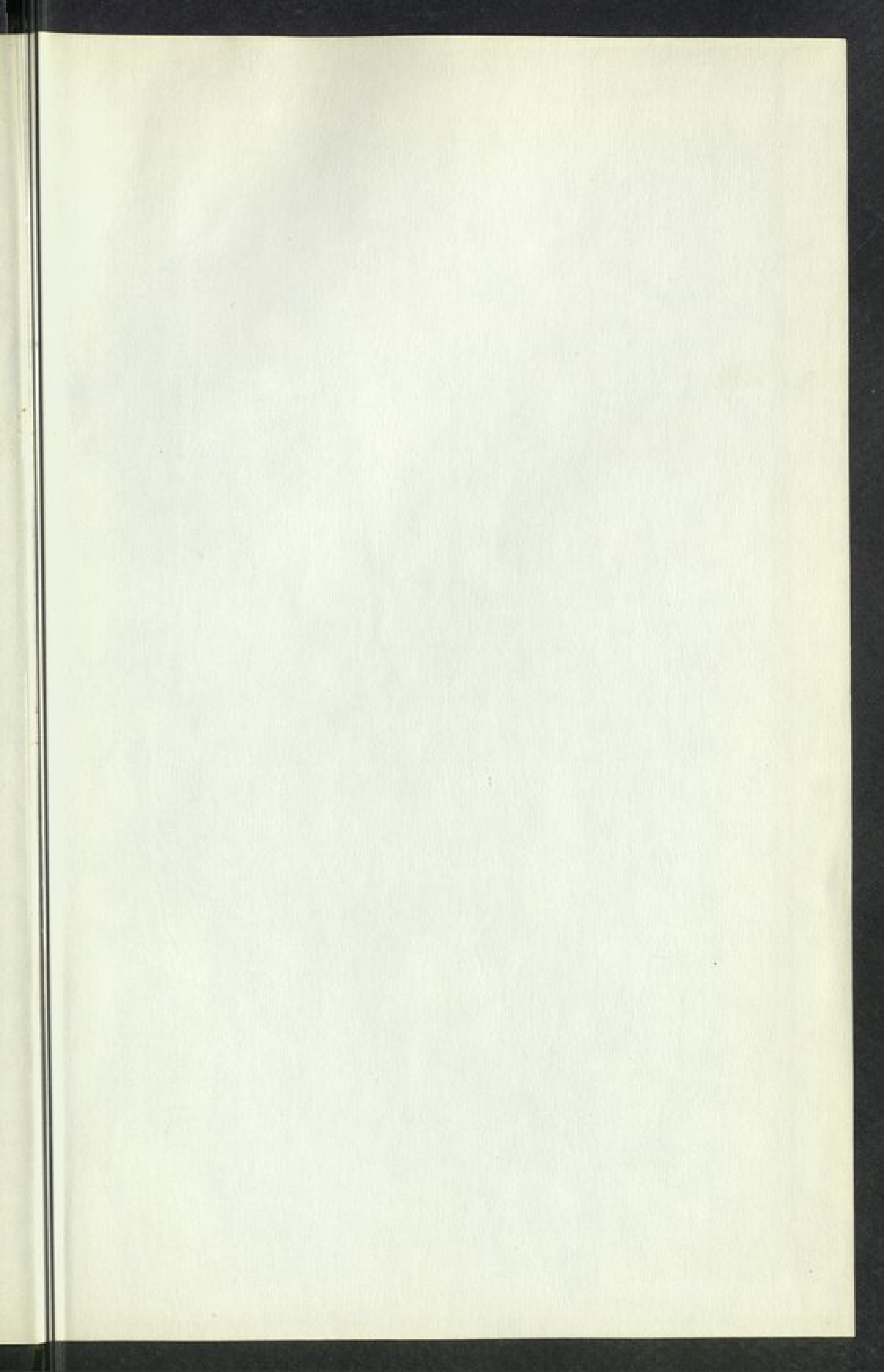
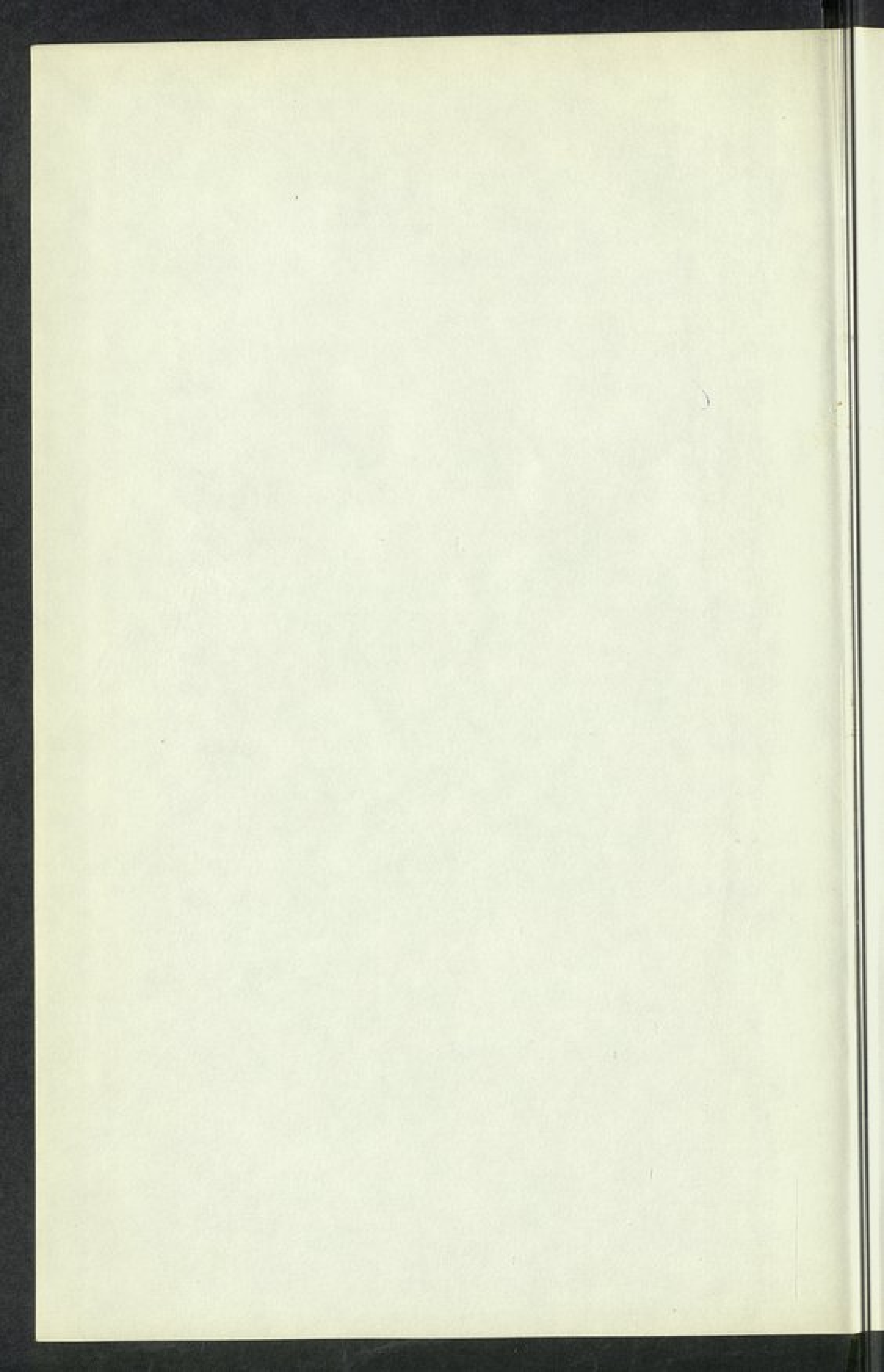
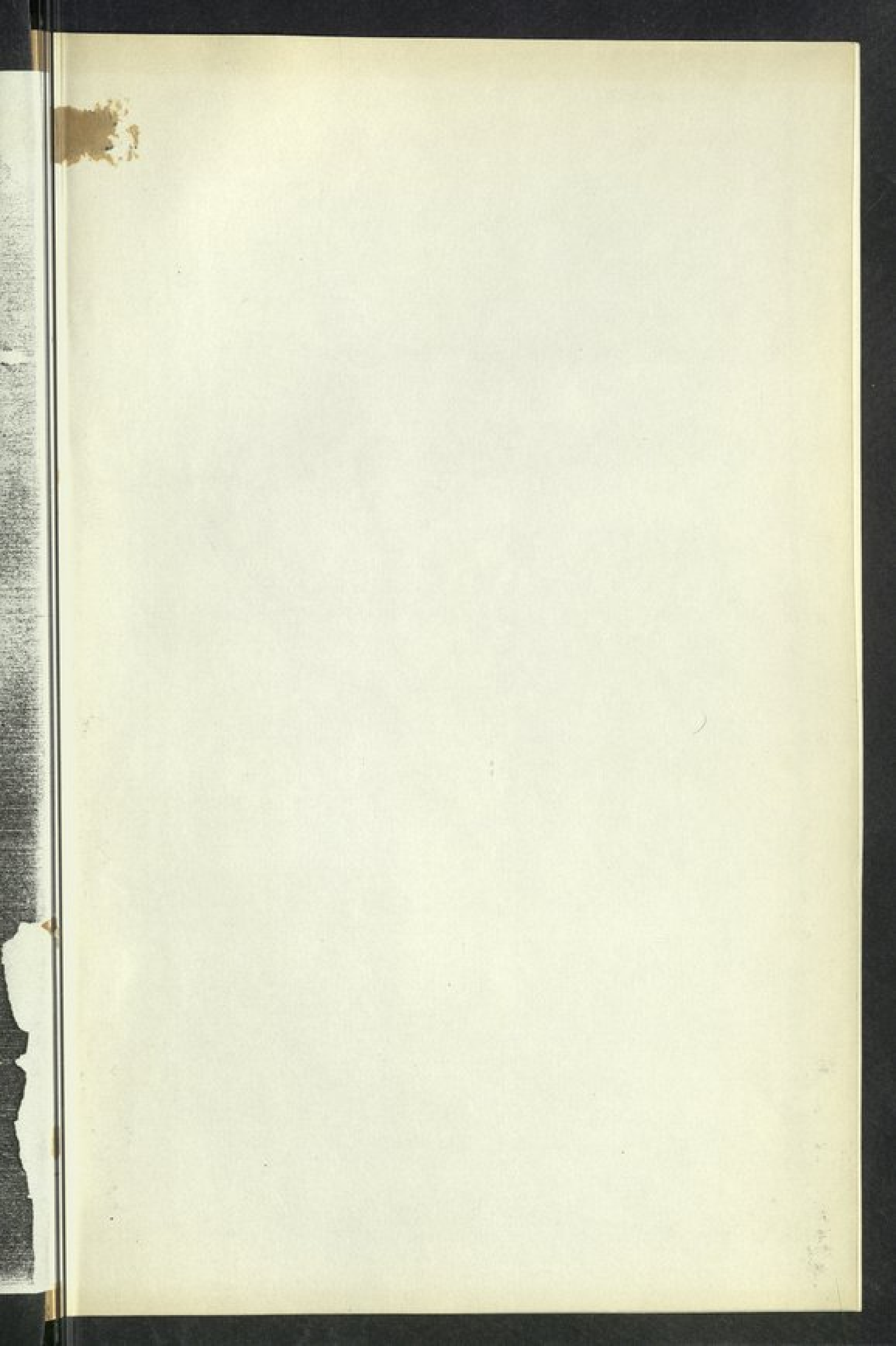



AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866
UNIVERSITY
LIBRARY









الفارابي

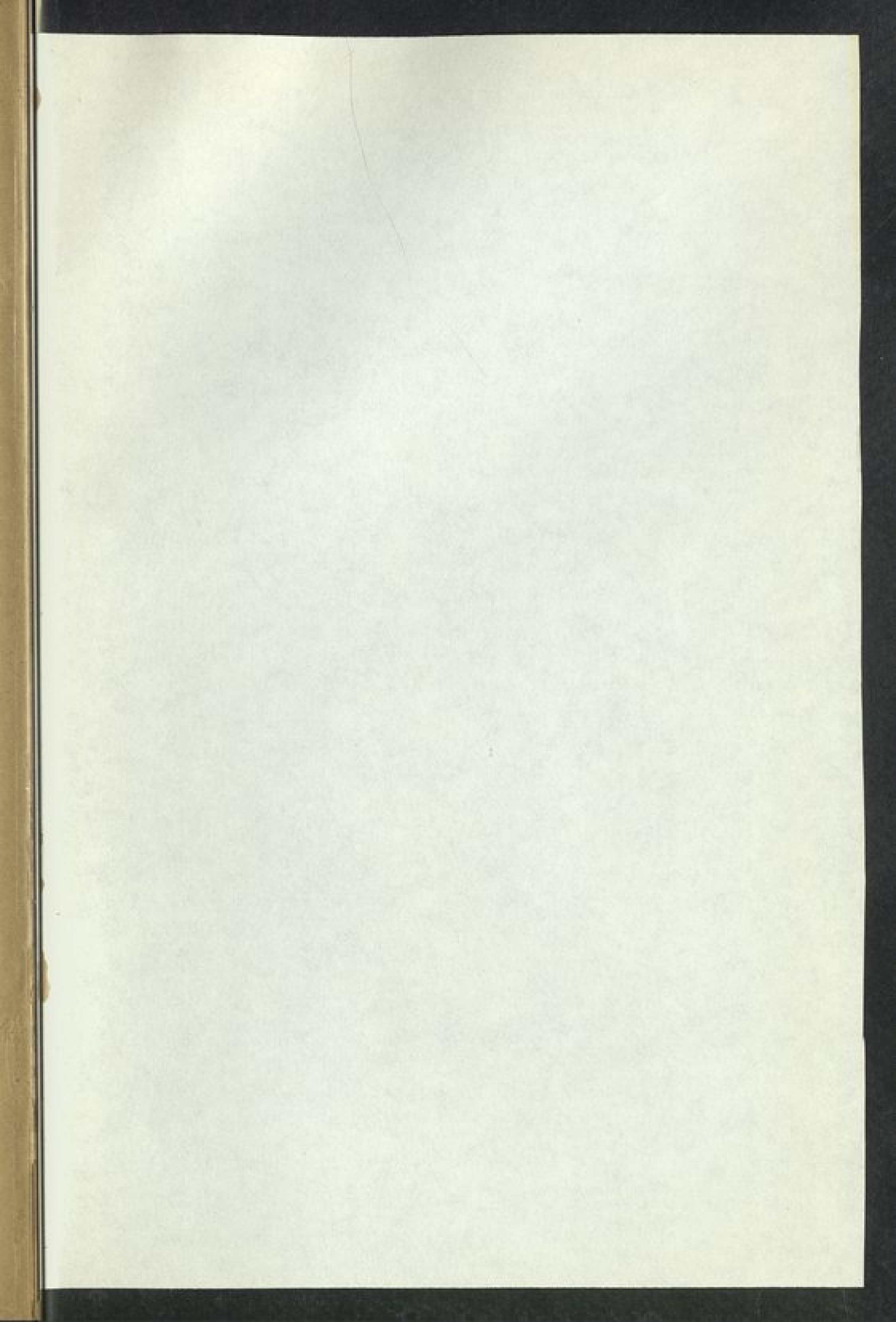
تأليف

الخوري الياس فرج

استاذ الفلسفة العربية في معهد الفرير (جونيه)

مطبعة المرسلين اللبنانيين – جونيه (لبنان)

١٩٣٧



المقدمة

حاجة النهضة العربية الى المفكرين

يتطوّر الشرق في هـذا العصر تطوراً عظيماً ، لا نعلم ما تكون عاقبته . . . مرّت بنا اجيال ، ونحن ، قبل ان تلوح انوار الغرب الحديثة ، في سبات عميق هاجعون . . . كنا قد فقدنا شعورنا بذاتنا ، وثقتنا بشخصيتنا ، وبعد الجاه العريض الذي احرزناه ايام نهضتنا العباسية في كل انحاء الحضارة ، اصبحنا ولا دليل لنا في حياتنا السياسية والاجتماعية والفلسفية والتاريخية والادبية والفنية والعلمية . . . استيقظنا من رقادنا الطويل واذا بنا عراة من كل شيء ، واذا بجبيننا يندي خجلاً ، واذا بنا نثب على كل الالوان لسدّ جوعنا ، وعلى كل السائلات لارواء ظمإنا ، وعلى كل الملبوسات لستر عرينا ؛ واذا بنا نغوص في قلب اوربا المتمدنة لانعاش حياة شخصية اوشكت ان تنقرض من عالم الشخصيات وتفنى . يسمي الادباء القرن العشرين ، قرن النهضة ، اما نحن فنخشى ، اذا لم نسر برزانة وتبصّر ، ان يكون عصرنا هذا عصر نزاع وفناء ! .

اجل نحن بحاجة الى نُظُم سياسية جديدة ، ولكن على اي مثال نسن شرائعنا ، ونوجّه امنا ؟ أنقلِّد الغرب ، ونؤلف دستوراً كدستوره ، واحزاباً كاحزابه ؟ ولكن هل يغرب بالنا عن ان اشكال الحكومات الاوربية لم تتولّد فجأة في التاريخ البشري ، ولم يعدّل المشترعون قوانينهم الا لمقتضيات الظروف والزمان ؟ فكيف نحلم بتطبيقها على شعوبنا ؟ هل تبصرنا

بنزعاتنا وميولنا ؟ هل تأملنا بيئتنا ومناخنا ؟ هل فصَّلنا ثوبنا على جسمنا قبل ان نخيطه ونرتديه ؟

اين المقياس لحياتنا السياسية ؟

ونحن بحاجة الى من يعنى بضبط تاريخنا، بعد ما ظللته الحكايات والاساطير . فاين المؤرخون المدققون ؟ سنَّ الفرنجة لهذا الفن قوانين وشرائع تنير الباحث في تمييز الواقع من الوهمي : فمن درس هذه القوانين ؟ ومن سار على هذه المقاييس ؟ وخاض علامتنا ابن خلدون قبل الغربيين في هذه المواضيع الخطيرة، واستنبط قواعد عامة لها اهمية كبرى للتمييز بين الممكن والمستحيل في العمران البشري . فمن راجع مقدمته النفيسة، وحاول سد خللها، وتطبيقها على التاريخ؟ نعم لا تخلو لغة الضاد من بعض ذوي العقول الثاقبة الذين قاموا ببعض المحاولات في غربلة الحوادث التاريخية، ولكن ما هو عددهم ؟ والى ماذا توصلوا ؟

اين المقياس لضبط تاريخنا ؟

ونحن بحاجة الى حيـاة فلسفية عميقة لنخترق القشور الى اللباب في معاطاتنا، وابحاثنا، فاين المفكرون ؟

نسمع عن بُعد صدى مناقشات ومجادلات الفرنجة الفلسفية .

نسمع دويَّ اسماء رنانة كاسماء سبينوزا، وكانت، وهيجيل، وديكارت، واوغست كونت، وستيار ميل، وداروين، فنتبع ما يقولون بلا نقد ولا تمحيص . فاذا عثرنا على شيء من فلسفة كانت صرنا كانتيين، واذا وفقنا الى مطالعة شيء من فلسفـة برغسون، صرنا برغسونيين . فكأني بهؤلاء المفكرين اصبحوا آلهة الفلسفة فعُصموا من كل سقوط وضلال ! فهل تعودنا البحث الدقيق للتخلص من مغالطات بعض المفكرين ؟ وهل اطلعنا على قاعدة عامة ترشدنا في تحليلاتنا الى الصراط المستقيم ؟

اين المقياس لحياتنا الفلسفية ؟

وهل نحن مدركون شدة الفوضى في حياتنا الادبية والفنية ؟ هناك المناقشات، وهناك التحزبات، دون تبصُّر، ولا تروٍّ . فمن قائل : مثالنا

الاعلى في الجاهلية، في شعر امرىء القيس . ومن قائل : بل في عصر العباسيين، عصر النهضة ، عصر ابن الرومي والمتنبي ! . ومن قائل : حياة الاقدمين حياة خمول وجمود ! لا جمال في المعلقات ، ولا في ديوان ابي فراس الحمداني ! الجمال الساحر الفتّان لا تطلبه في شرقنا المنحطّ ، بل فتّش عنه في بلاد ميكال انج ، ودانتي ، وشكسبير ، ولورد بيرون ، وغته ، وراسين ، وفيكتور هوجو ! . . وراح المحافظون يعرضون عنه كل جديد ، ورجعوا يشتمّون في البادية رائحة الابل ! وصار المجددون يزدرون كل ما جادت به قرائح العرب ، وصار الغرب الههم المعبود ! الغرب بكل سقطاته ، وترهاته ، ومغالطته . . . فاخذوا ينقلون الى لغة الضاد الغثّ والسمين . حتى انه لتعتريك قشعريرة عندما تدخل الى بعض المكاتب وتنظر الى الصور المعلقة على جدرانها ، والعنوانات المرسومة على غلاف رواياتها .

صرنا ، وايم الحق ، مثل رعاع القوم الذين ينقادون لخيالهم وشعورهم، فيتحزبون لعنترة ، او للمهلهل او لنابوليون !

نحن ، اذا شئت ، انجليز ، ولكن انجليز ممسوخون !

واذا اردت فنحن افرنسيون ، ولكن افرنسيون مُشوّهون !

او عرب ، ولكن بلا سيوف ولا إبل ! . . .

وان شئت فقل نحن كل شيء ، لكننا لسنا بشيء ! نحن كل الشخصيات، ولا شخصية لنا ! نحن اشبه بتلك المادة الخفية التي يذكرها ارسطو ، والتي لا تعين لها ، ولا صورة ، ولا شكل ، لكنها تقبل تعينها من عنصر ثانٍ يتحد بها ليكملها ، ويدعونه الصورة . لذلك لا تعجب من الكلمة التي صدّرنا بها هذه المقدّمة : اننا نخشى من هذه اليقظة ، ونخاف ان تكون حركة نزاع ، وموت !

فنحن ، في مثل هذه الفوضى في السياسة ، والادب ، والعلم ، والفلسفة، مفتقرون الى عقول ثاقبة تنعش شرقنا المنازع ، وترجع له عناصر القوّة ، والنشاط والسير مع تيّار الحياة . . .

نحن مفتقرون الى سياسيين مفكرين يدرسون اخلاقنا ، ويدركون نزعاتنا، ويطلعون على حاجاتنا ، ويوجهون سياستنا .

نحن مفتقرون الى مؤرخين مفكرين يقضون على خرافاتنا ، ويمزقون اساطيرنا ، ويكشفون عن حقيقة ماضينا ، ويظهرون تاريخنا .

نحن مفتقرون الى ادباء مفكرين يدرسون قوانين النفس ، وموجات الحياة ، وخواص التعابير ونسبتها الى الفكر والقلب ، ويحيون ادبنا ! . .

نعم نحن محتاجون الى التفكير العميق ، ولكن اين المفكرون والحكماء ، والنوابغ ؟ . . .

الشرق مهبط الوحي والالهام ، ومثال الحسن والجمال ، اهدى الى الكون عقولاً صافية ، على امثال يوحنا الذهبي الفم ، ويوحنا الدمشقي ، والفارابي ،وابن سينا ، والغزالي ، اذن هو لا يبخل على بعض ابناء هذا الجيل بنفحات النبوغ والعبقرية . ومن يدرينا ان ليس في هذا العصر ، ووراء مطامح الشبان السامية ، بعض شرارات خفية ، ستتأجج يوماً ، فتندلع السنتها ، وتنير الشرق بلهيبها المقدّس ؟ . . .

فرغبة في احياء روح التفكير والحكمة الى شبيبتنا الناهضة، وطمعاً في ايقاظ النبوغ الهاجع في اعماق بعض المصلحين المختارين ، عوّلنا ، مع ما نحن عليه من قصر الباع ، ان ننشر سلسلة ابحاث عن مفكري العرب، وفلاسفة الشرق .

ونحن سعداء بان نقدم اليوم لهواة الحق والفكر خلاصة اراء اكبر فيلسوف عرفته الدولة العربية قبل ابن سينا . وقد رأينا من المفيد ان نقابل تلك الاراء بحكمة اليونان والدين الاسلامي .

هذا النابغة هو :

المعلم الثاني

ابو نصر الفارابي

الفصل الاول

نشأة الفكر العربي

طبيعة الفلسفة :

يلهج بعض ادباء العصر السطحيين كثيراً بذكر الفلسفة والفلاسفة ، ويرددون في خطبهم وكتاباتهم كلمات طنانة لا يدركون ما وراءها من المعاني . فلا يحدثونك عن شاعر الّا وهو « شاعر مطبوع » ولا عن كاتب الّا وهو « كاتب نحرير » ولا عن مفكرٍ الّا وهو « نابغة، وفيلسوف... » وقلّ منهم من يحيط علماً بطبيعة الادب الحي، والنبوغ، والفلسفة .

واذا طلبت اليهم ان يذكروا لك فلاسفة العرب، قالوا : زهير ابن ابي سلمى فيلسوف ، وعليّ ابن ابي طالب فيلسوف، والمتنبي فيلسوف ، وناصيف اليازجي فيلسوف !...

فما اكثر الشعراء ! وما اكثر النوابغ ! وما اكثر الفلاسفة في لغة الضاد !

لذلك رأينا في بحثنا عن الفلسفة العربية ونشأتها ، ان نحدّد طبيعة الروح الفلسفية، وميزاتها، خوفاً من ان ننقاد مثل هؤلاء الى الالفاظ الفارغة، والكلام العقيم .

١ كانت الفلسفة في العصور الغابرة تشمل كل المعارف والعلوم . فلمّا تقدم الفكر، وتوغل الانسان في درس الطبيعة، اخذت العلوم تنفصل شيئاً فشيئاً عن الفلسفة ، وتستقلّ في ابحاثها . وهكذا نشأ علم الفيزياء ، وعلم الكيمياء ، وعلم التشريح ، وعلم طبقات الارض الخ... وبعد هذا التقسم

والتجزؤ هل بقي للفلسفة كيان معلوم ، وغاية محصورة ؟ هل بقي للعقل البشري مشاكل تفوق نطاق العلم ؟ وبتعبير آخر ما هو موضوع العلم . وما هو موضوع الفلسفة ؟ . . .

تفرق العلوم عن الفلسفة في امور نذكر اهمها :

١ — قد اجمع علماء الطبيعة على ان علومهم لا تتجاوز درس الظواهر المحسوسة في هذا الكون كالنور والحرارة، والثقل، والقوة، والدفع، والجذب، والكهرباء، والنمو، والتوليد الخ . . . مع ضبط علاقة بعضها ببعض، وحصر قوانينها . . . فهم لا يدعون اذاً ادراك باطن هذه الظواهر ، وطبيعتها ، وماهيتها . . . ولا يتساءلون هل وراء هذه التغيرات المستمرة جواهر ثابتة لا تتغير . . . وبالعكس الفلسفة، فانها تتوخى قبل كل شيء تحديد طبيعة الظواهر والاعراض ، وادراك الجواهر الخفية . . . يقول العالم الطبيعة تتغير بمقدار معلوم، حسب قوانين معلومة، ويقول الفيلسوف ما طبيعة هذا التغير، وما طبيعة هذه القوانين ؟ . . . يقول العالم : الاحياء تنمو، وتتقسم، وتتولد، اذا توفرت لها شروط محدودة، فيقول الفيلسوف : وما هي طبيعة الحياة ذاتها ؟ . . .

اذاً فالعلم يدرس ظاهر الكائنات المحسوس ، اما الفلسفة فتدرس باطنها المعقول . . .

٢ — العلم يدقق في الاسباب القريبة ، ولا يتغلغل في سلسلة العلل ، وارتباط حلقاتها

اما الفلسفة فتستقصي السلسلة الى ان تتوصل الى المبدإ العام الشامل اللامتناهي ، علة العلل ، وواجب الوجود .

٣ — العلم محصور في درس المادة وليس باستطاعته ان يتعداها

اما الفلسفة فتنتقل تدريجاً من عالم الحس ، الى عالم العقل ، الى عالم الروح ، الى عالم اللامتناهي . . .

٤ — العلم يسلم بقدرة العقل على ايجاد الحقيقة ، دون نقد ولا تمحيص،

اماَ الفلسفة ، وخصوصاً الفلسفة العصرية ، فتبحث في قوانين العقل ، وهل في وسعه ان يدرك الحقيقة، وبتعبير آخر تتساءل الفلسفة عن قيمة الادراك ، وقيمة العلم ...

وخلاصة القول ، الفلسفة هي درس طبيعة الكائنات بعللها القصية ، هي درس طبيعة المادة والروح ، واللامتناهي ، وعلاقاتها ... هي نقد العلم والعقل والعمل ...

فلتات الفكر ، وخطرات الطبع

هذه هي الفلسفة بمعناها الحصري ،

والآن نتساءل : متى ، وكيف تسرَّبت هذه الروح الفلسفية الى العرب، افي عصر الجاهلية، ام في عصر الامويين، ام في عصر العباسيين ؟.

لو القينا نظرة على التراث الادبي الذي تركه لنا الجاهليون من نثر وشعر ، لوجدنا ان الفلسفة لم تتغلغل في عقولهم في ذلك العهد . فهم بعيدون عن الابحاث في ماهية الكائنات ، ومصدرها ، ومصيرها ... وهم غريبون عن اكتناه الاسباب والمسببات ، وارتباط بعضها ببعض ... فالنثر، والشعر، الذي وصلنا من نتائج عقليتهم لا يتجاوز وصف المظاهر المحسوسة الجزئية كالسيف، والمطر، والبرق ، والفرس، دون تعليل، ولا شمول ، ولا تعميم ... ولا تتعدَّى عواطفهم تلك النزعات الفطرية التي يشعر بها كل امرئ في حالته البدوية ، دون عمق ، ولا سمو ...

وقد يفكرون ببعض مظاهر الحياة فيأتونا بحكم قصيدة رائعة كقول زهير :

رأيت المنايا خبطَ عشواء من تصب	تمته ، ومن تخطئْ يُعَمَّر فيهرمِ .
ومن لا يصانع في امور كثيرة	يُضرَّس بانيابٍ ، ويوطأ بمنسمِ !
ومن يجعل المعروف من دون عرضهِ	يفره ُ، ومن لا يتق الشتمَ يشتمِ !

وكقول طرفة :

اری الموت اعداد النفوس، ولا اری بعيداً غداً . ما اقربَ اليومَ من غدِ !
ستبدي لك الايام ما كنت جاهلاً ! ويأتيك بالاخبار من لم تزوّدِ !

والى غير ذلك من الابيات الحكمية... ولكن لا اثر فيها للبحث والتعليل، والبرهان...

وسبب ذلك راجع الى بيئة العرب الطبيعية والاجتماعية .

اما البيئة الطبيعية، فلأن العناية الالهية وضعت العربي في صحراء قلّ ماؤها، وجف هواؤها، واجدبت ارضها... فكان يسعى الى كسب قوته، والذود عن حياته، قبل ان يفكر في تعليل مظاهر الكون...

واما البيئة الاجتماعية فلئن العرب لم يتسنَّ لهم ، الا من كانوا على تخوم الدولة الفارسية، والرومانية، ان يختلطوا بالامم الراقية، كالفرس، والروم فيكتسبوا منهم طرق التعليل والتفكير...

لذلك لم يعرفوا ، كما قال الشهرستاني ، « الّا فلتات الطبع ، وخطرات الفكر ! »

القرآن :

يمر الزمان والعربي سجين في عالم الصور والخيالات، لا يفكر في سوى مراعيه، ومواشيه ، وابله ، ولا ينزع الا الى الفتك ، والبطش ، والسيطرة .
واذا بصوت جبار في البادية يدعو الاعراب الى حياة جديدة ، ونظم جديدة، وعقائد وشرائع لم يحلموا فيها في ما مضى...

كان الفاتح محمد، وسلاحه القرآن .

وكان ظهور محمد والقرآن طوراً جديداً في التفكير العربي... ولا نعني بذلك اننا نجد في القرآن سلسلة حقائق يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً منطقياً، فتؤلف علماً مستقلاً له مبادىء وبراهين...

ولا نثبت بذلك ان القرآن حاول ان يحدد طبيعة هـذا الكون تحديداً فلسفياً عميقاً ، يرفع رسول الاسلام الى مستوى كبار الفلاسفة . .

انما نلاحظ ان القرآن اول كتاب عربي فيه شبه براهين منطقية عن وجود الله ووحدته ، وفيه دعوة الى التفكير العميق . . . فانه يحض البشر على الاعتبار ، والتبصّر في عظمة هذا الكون ، وتنظيم المخلوقات ، كالافلاك ، والاثمار ، والانهار ، والاشجار ، كي ينتقلوا من ادراك اتقان الطبيعة ، الى معرفة باريها :

« اعتبروا يا اولي الابصار ! »

« أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها ، وزيناها ، وما لها من « فروج ؟ والارض مددناها ، والقينا فيها رواسي ، وانبتنا فيها من كل زوج « بهيج ، تبصره وذكرى لكل عبد مُنيب ، ونزّلنا من السماء ماء مباركاً « فانبتنا به جنات وحبّ الحصيد ، والنخل باسقات لها طلع نضيد ! »

وما معنى الاعتبار سوى الانتقال من المعلوم الى المجهول ؟ . وما معنى التأمل في السماء وكواكبها ، والارض ورواسيها ، سوى الاقبال على التفكير العلمي والفلسفي العميق ؟ . .

غير ان القرآن لا يبرهن على الاجمال عن الحقائق والعقائد الدينية ، بل يعرضها دون تنسيق وتبويب . . . واهم هذه العقائد تدور حول وجود الله ، ووحدته

« قل هو الله احـد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له « كفوءاً احد ! . . . »

والخلق : « ان في خلق السماوات والارض ، واختلاف الليل والنهار ، « والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما انزل الله من السماء من « ماء ، فاحيا به الارض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف « الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون . . .

وعلم الله اللامتناهي : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم

ما في البر والبحر، وما تسقط من ورقة الأ يعلمها، ولا حبة في ظلمات الارض، ولا رطب ولا يابس الأ في كتاب مبين »

وسلطته اللامتناهية :

« لله المشرق والمغرب، فاينما تولوا، فثمّ وجه الله، ان الله واسع عليم...»

والقضاء والقدر :

« ومن يشاء الله يضلله، ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم .. »

وكلها، كما ترى، حقائق مشتركة بين الدين والفلسفة، لذلك لا عجب اذا ايقظت الفكر العربي من سباته العميق، وفتحت له افاقاً جديدة في التفكير، فراح يتساءل ويتساءل طويلاً عن هذه المعاني الشريفة السامية ويبحث في تعليلها تعليلاً عقلياً . يقول القرآن الله موجود، فيقول العقل : اليس من براهين لاثبات وجوده ؟ يقول القرآن الله واحد، فيقول العقل وما معنى الوحدة، وما السبيل الى اثبات وحدته

يقول القرآن الله عالم، قادر، الله خالق، فيدقق العقل في معنى العلم، والقدرة، والخلق، وامكانه ... وهكذا فقد اثار القرآن حقائق فلسفية هامة غذت العقول، ونبهت الافكار، وكونّت نواة الفلسفة العربية . ولكن هـذه النقاط الفلسفية لم تتجمع دفعة واحدة، بل تبعت قانون التطوّر كما يتضح مما يلي .

الاعتزال — الكلام

نزل القرآن على العرب باسلوب جديد لا هو الكلام الموزون المقفى، ولا هو السجع المتوازن، ولا هو الكلام المنثور بل يجمع بين الشعر، والسجع، والنثر . فافتتنوا ببلاغته، وسحروا برنة اياته، وموسيقى الفاظه، وصاروا لا يفكرون الا في القرآن، ولا يتأملون الا في سوَره ؛ ولكن دهشتهم لم تتعدَ في بدء الامر الالفاظ والتعابير والبلاغة .

فلما توفي النبي اندلعت نار الفتن بين المسلمين في من يخلف رسول الله، فحمي وطيس المناقشات، والمجادلات، وتفرّق المسلمون، فمنهم من يؤيّد علي ابن ابي طالب ابن عم الرسول، وزوج ابنته. ومنهم من يؤيّد ابا بكر الصديق ... وما مضى على الاسلام بضع عشرات السنين حتى تقسّم تقسيماً، وتفرّق تفريقاً، فظهرت بدعة الخوارج، والشيعة، والمرجئة الخ.

ولا يخفى على المفكر ما للجدل الديني من القوّة لشحذ القرائح، واطلاق حرية الفكر ... ثم انتقل الخلاف بين الفِرَق من مشاكل الخلافة الى نقاط اخرى دينية عديدة. كالقول في مرتكب الكبيرة اهو مؤمن ام كافر، وكالقول في الايمان اهو في القلب ام في اللسان الخ..

ثمّ ان الفتوح دفعت المسلمين الى سن شرائع جديدة استنتجوها من القرآن والحديث، لذلك كان علم التفسير، وعلم الحديث، وعلم الفقه اول العلوم التي ابتكرها العرب.

هذه هي حالة المسلمين العقلية في طورهم الاول ... فهم يستندون الى القرآن والحديث في مشاكلهم واختلافهم ولا يجترئون على ان يقدموا على اقتباس علوم اخرى ... لانهم كانوا يظنون ان في القرآن والحديث كل العلوم وكل الحقائق التي تخطر ببال البشر. وقد ايَّد هذا الاعتقاد الساذج احاديث عديدة لا ندري ما لها من الصحة:

« كتاب الله فيه خبر ما قبلكم، ونبأ ما بعدكم، وحكم ما بينكم »

« ان الاسلام يهدم ما كان قبله »

على ان العرب لم يستطيعوا ان يتخلصوا من التأثر بالامم المغلوبة التي فتحوا بلادها، فقد كان فيه الفارسي، وما ادراك ما للفرس من نظم سياسية قديمة، وفكر، ودين! ...

وكان فيها السوري، وما ادراك ما للسوريين من التمدن العريق الذي ورثوه عن اليونان والرومان ... وكان فيها المصري والهندي وكلها امم لعبت دوراً عظيماً في التمدن العالمي ... فلما اختلطوا بهم، وتزوجوا بناتهم

وادخلوا منهم في الاسلام ، اخذت الافكار تحتك ، وتمتزج ، وتتعارك ، ثم تأتلف شيئاً فشيئاً وهم لا يدرون ... وما دخلوا في اواخر ملك بني امية حتى اطلعوا على الفلسفة الفارسية ، والمزدكية ، والمانوية .. واختلطوا بالفرق النصرانية كالنسطورية ، واليعقوبية ... واخذوا شيئاً عن منطق ارسطو ، وفلسفة اليونان التي كان يلقنها السريان في مدارسهم الكبرى كمدرسة الرها وقنسرين ، وجند يسابور ... فتطور الفكر العربي وخصوصاً بعد الترجمات ... ولم يعد يكتفي العلماء بشرح الالفاظ الغامضة ، والتلميحات التاريخية ، والآيات التشريعية ، بل عرضت لهم مشاكل فلسفية كبرى في الله وصفاته ، وكلامه ، ووحيه ، والقضاء والقدر ...

وسبب ذلك ان الآيات القرآنية لم تنزل على النبي في غاية من الوضوح باسلوب علمي لا يحتمل الالتباس والغموض، بل وردت بقالب شعري كثرت فيه الكنايات ، والاستعارات والتشابيه والرموز . فلما اراد العلماء ان يحللوا هذه المعاني تحليلاً عميقاً حسب شروط المنطق والفلسفة ويفصلوا الحقائق عن الرموز ، تعددت الاراء وتشعبت ، فولّد لنا هذا العراك نظريات دينية فلسفية جديدة تدل على تبصّر وتفكير عميق...

وكان اول موضوع للخلاف بين العلماء الله وصفاته . فقد ذكر القرآن ان الله بصير ، سميع ، على العرش استوى ، فتساءلوا هل لله سمع ، وهل له بصر، وهل له عرش . واذا كان له سمع فهل يشبه سمعنا ؟ واذا كان له بصر، فهل يشبه بصرنا ؟ واذا كان له عرش فهل يشبه عرشنا ؟ وبكلمة اعم : هل لله ذات وصفات، وما علاقة هذه الذات بالصفات ؟...

فمنهم من وقف عند هذه الآيات ولم يتجاسر على شرحها وتأويلها خوفاً من الكفر والزندقة، مثل احمد ابن حنبل وداود بن علي الاصفهاني فقالوا : عرفنا بمقتضى العقل ان الله تعالى ليس كمثله ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك . الّا انّا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى . ومثل قوله:

خلقت بيدي . ومثل قوله : جاء ربك . ولسنا مُكلَّفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه لا شريك له وليس كمثله شيء . قال مالك ابن انس : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة .

واوّلها قسم من الصفاتيين، وهم المشبّهة (مثل نصر واحمد الهجيمي) وقالوا : ان معبودهم جسم ولحم ودم وله جوارح واعضاء من يد ورجل وراس ولسان وعينين واذنين ، ومع ذلك جسم لا كالاجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات . وذهبوا الى وصف شعره واعضائه وصوته ! . . .

فحمل عليهم المعتزلون، وكانوا قد تأثروا بمنطق ارسطو، والفلسفة اليونانية وقالوا: حاشا ان يكون لله سمع، وبصر، ولحم ، ودم . . . لان هذه صفات العبد المخلوق، لا صفات الخالق اللامتناهي، بل وانكروا على اهل السنة ان يكون له صفات روحية مميزة عن ذاته . فالله عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته . لانه لو شاركته هذه الصفات في القِدَم، لشاركته في الالهية ايضاً . وهذا ضلال مبين ! . . .

ثمّ ظهر الاشعري ، وكانت الروح الفلسفية قد تغلغلت في الاسلام بسبب الترجمات . فاتخذ درعه القرآن والسنة، واستلّ سيف المنطق والفلسفة واخذ يوافق بمرونة جدلية عظيمة بين الصفاتيين والمعتزلين المعطلين . فنفى مع المعتزلين ان يكون لله لحم ودم ؛ واثبت مع اهل السنة الصفات وميزها عن الذات؛ واليك البرهان الذي يؤيد موقفه :

اذا تأمل الانسان في تركيب الجسم ، وانتقاله من طور الى طور ، حكم بوجود صانع قادر عالم مريد؛ فاذا كان الله قادراً عالماً مريداً ، فهذا دليل على ان له قدرة وعلماً وارادة . . لانه لا معنى للعالم حقيقة الّا انه ذو علم، ولا للقادر الّا انه ذو قدرة ، ولا للمريد الّا انه ذو ارادة . فيحصل بالعلم الاتقان ويحصل بالقدرة الحدوث، ويحصل بالارادة التخصيص

بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل . ثم ان العقل يحكم بان العلم ليس القدرة وان القدرة ليست الارادة ، وان الارادة ليست الحياة . اذاً فالله حي بحياة ، عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بارادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر . وهذه صفات ازلية قائمة بذاته لا تقال هي هو ، ولا غيره ، ولا لا هو ، ولا لا غيره ..

كذلك وردت ايات مبهمة يشتم منها رائحة الجبر المطلق : « ومن يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم »

« ختم الله على قلوبهم ، وعلى سمعهم ، وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم . »

« ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ، ان كان الله يريد ان يغويكم ، وهو ربكم ، واليه ترجعون ! » .

فقالت الجبرية الخالصة ، ومنهم جهم بن صفوان :

ان الانسان ليس يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وانما هو مجبور في افعاله ولا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار وانما يخلق الله تعالى فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات . كما يقال اثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ، وغربت ، وتغيمت السماء ، وازهرت الارض الخ ...

ووردت ايات اخرى تثبت الحرية والاختيار فاستغلها القدريون ، ومنهم المعتزلة ، فقالوا مع الفلاسفة : العبد قادر ، خالق لافعاله ، خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً ... والله تعالى منزه ان يضاف اليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية ؛ لانه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً ...

وتوسط الاشعري بين الجبرية والقدرية كما توسط بين الصفانية والمعتزلة ؛ فقال للعبد قدره دون الاحداث :

« الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة

«وبين حركات الاختيار والارادة ؛ والتفرقة راجعة الى ان الحركات الاختيارية حاصلة بحيث ان القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر . . . فالمكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة، والحاصل تحت القدرة الحادثة . . لا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث ، لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض ، فلو اثرت في قضية الحدوث لاثرت في قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لاحداث كل الالوان والطعوم والروائح ، وتصلح لاحداث الجواهر والاجسام، فيؤدي الى تجويز وقوع السماء على الارض بالقدرة الحادثة . . . غير ان الله اجرى سنته بان يخلق عقيب القدرة الحادثة او تحتها، او معها، الفعل الحاصل اذا اراده العبد وتجرّد له ، وسمي هذا الفعل كسباً ، فيكون خلقاً من الله تعالى، ابداعاً واحداثاً ، وكسباً من العبد ، مجعولاً تحت قدرته . »

من هذا يتضح ان الاشعري لا ينكر الحرية انكاراً تاماً، فهو يسلم بارادة العبد واختياره ، ولكنه ينفي تأثير الارادة والقدرة في احداث الفعل فالله عند ارادة العبد يحدث الفعل ويجعله تحت ارادتـه ، فيكون خلقاً من الله وكسباً من العبد . . .

ومن المسائل التي هزّت الاسلام هزاً عنيفاً ، واوشكت ان تشعل نيران الثورة في الامبراطورية العربية، قضية خلق القرآن :

القرآن في زعم الطوائف الاسلامية كلها هو كلام الله . وكلام الله مخلوقاً يكون ام ازلياً ؟

قال المشبهة : القرآن ازلي بمعانيه وحروفه . فالحروف والاصوات، والرقوم المكتوبة قديمة ازلية . . وقالوا لا يُعقل ان يكون كلام الله ليس بحرف ولا كلمة

فعارضهم المعتزلة وقالوا ان كلام الله مُحدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت، كُتب امثاله في المصاحف، ولو كان قديماً لشارك الله في الازلية وفي الالهية .

وتوسط الاشعري بين المعتزلة والمشبهة فقال : قام الدليل على ان الله

تعالى ملك، والملك من له الامر والنهي، فهو آمر ناهٍ، فلا يخلو اما ان يكون آمراً بامر قديم، او بامر محدث، فان كان محدثاً فلا يخلو اما ان يحدثه في ذاته او في محل او لا في محل، ويستحيل ان يحدثـه في ذاته لانه يؤدي الى ان يكون محلًا للحوادث، وذلك محال. ويستحيل ان يكون في محل لانه يوجب ان يكون المحل به موصوفاً؛ ومستحيل ان يحدثه لا في محلّ لان ذلك غير معقول؛ فتعين انه قديم، قائم به، صفة له.

وكلام الله واحد: هو امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد، وهذه الوجوه ترجع الى اعتبارات في كلامه لا الى عدد في نفس الكلام والعبارات..

في الكلام نميز امرين الدلالة والمدلول؛ فالدلالة (اي الالفاظ والحروف) مخلوقة، والمدلول (المعنى) قديم ازلي...

...

وهكذا تعدّدت الاختلافات في شروح القرآن وآياته، وتشعبت الفرق الاسلامية، الى ان بلغت اثنتين وسبعين فرقة، احصاها الشهرستاني، وحلل تعاليمها في كتاب «الملل والنحل»... وكان اشدها وطأة، واعمقها فكراً، المعتزلة، والاشعرية. ونحن لو استقصينا كل الفرق التي نشأت وتفرعت عن المعتزلة والاشعرية، ودققنا في تعاليمها، لاستخلصنا منها نظريات فلسفية مبتكرة لا تقل اهمية عن النظريات التي جادت بها قرائح فلاسفة اليونان الاولين قبل افلاطون وارسطو. وقد اكتفينا بسرد بعض النقاط الجوهرية التي اثارتها هذه الفرق، لتكون مثالًا عن نزعة المفكرين العرب قبل الفارابي.

ولكن هذه الفلسفة لم تستقل عن الدين، بل نشأت من القرآن وتعاليمه وعقائده؛ ولم يُثرها المفكرون حباً للعلم والمعرفة بل تأييداً للدين والقرآن... ولم يستنجدوا بالفلسفة اليونانية ومنطق ارسطو الّا للدفاع عن عقيدتهم ودحض اعتراضات المجوسية، والنصرانية، واليهودية.

اذاً فالفلسفة العربية فلسفة دينية صرفة في طورها الاول. ولم تستقل عن الدين الا بعد نضوج الفكر الديني، والترجمات.

الترجمة

اسباب النقل

لم تزدهر حركة النقل والترجمة الاّ في العصر العبّاسي، لاسباب نذكر اهمها:

١ — نضوج الفكر في عصر العباسيين: كان العرب في صدر الاسلام لا يعنون الاّ بدرس القرآن ليدركوا فرائضه، ويستمدوا منه الشرائع والاحكام: وكانوا يظنون انهم بغنى عن كل العلوم والمعارف لان الله انزل عليهم في كتابه كل الحقائق التي يجب ان يحيطوا بها علماً. وقد ايّد نظرهم هذا احاديث عديدة، ذكرنا بعضها سابقاً. ولكن لمّا احتكّ الفكر العربي بالفكر اليوناني، والفكر الفارسي، وكثر الجدل بين المسلمين والنصارى، والمسلمين والمجوس، وتعدّدت الفِرق في الاسلام، استيقظت العقول، وافاقت من سباتها العميق؛ واذا بالعرب يتعلمون منطق ارسطو فيجادلون، ويبرهنون، ويتفلسفون؛ ولما ذاقوا طعم العلم، اخذوا يرتشفونه من مصادره، فبدأوا يترجمون...

٢ — انتقال الخلافة الى بني العباس: في عصر الامويين سيطرت النزعة العربية. وكان الخلفاء لا يلهجون الاّ بذكر العرب، ولا يصيخون الاّ الى سيَر العرب، ولا يتذوقون الاّ شعر العرب... والعرب اهل بداوة كما رأينا. لا يفكرون إلا في وسائل الغزو، والدفاع، وتعزيز القبيلة، ولا يعرفون من طرق التفكير الاّ الاساطير، والخرافات، دون بحث، ولا نقد، ولا تعليل.

فلمّا استتب الحكم لبني العباس، تقهقهر العنصر العربي البدوي، وساد العنصر الفارسي المتحضِر. فاطلقت حرية الفكر، وغصّ بلاط الخلفاء العباسيين بالاطباء، والعلماء والفقهاء، وبينهم النصراني والمسلم والمجوسي. وكان الخلفاء يعززونهم ويؤيدونهم ويبذلون لهم الهدايا والاموال... ويطلبون منهم ان يسقوهم العلم من مناهله، فبدأوا يترجمون.

٣ — الدفاع عن العقائد الاسلامية : كان علماء السنة في عهدهم الاول يستندون في مجادلاتهم وابحاثهم الى آيات القرآن والحديث ، دون تحليل عقلي ولا تعليل . فاذا سُئلوا كيف تثبتون ان لله ذاتاً وصفات ، قالوا ، ردد القرآن ذكر هذه الصفات ، فنؤمن بها . واذا قيل لهم وكيف تجيبون على من يعترض عليكم من الفلاسفة ان التمييز بين الذات والصفات يعدّد الجوهر الالهي ؟ وقفوا مترددين حائرين . . . واذ ذاك فهموا ان لا سبيل الى صون وديعة الايمان بدون سلاح المنطق ، والفلسفة . فأكبّوا على العلم وبدأوا يترجمون . . .

٤ — الطمأنينة والرفاهية : وكان الخلفاء قد انتهوا من توسيع الامبراطورية العربية . وكان الدين الاسلامي قد تأيد ، ورفع لواءه فوق معظم البلاد الشرقية ، وتغلغل الى قلب افريقيا ، والاندلس . واصبحت بغداد عاصمة هذه الدولة الجبارة ، وقد اجتمع فيها الامراء ، والعلماء ، والاغنياء ، والخيرات والثروات تتدفق عليها من كل انحاء المعمور . . . فاخذ الناس يتأنقون في الملابس ، والمجالس ، والمآكل ، والمشارب . . وكان سلام ، وكان سكون . . . وانتهى طور العراك ، والفتوح المادية ، واشرق طور الفتوح العقلية . . . وبعد ان احتلّ العرب اراضي الامم ، وجهوا حملاتهم الى احتلال عقولهم وعلومهم ، فجمعوا العلماء ، واستولوا على الكتب ، وبدأوا يترجمون . . .

٥ — انتشار اللغة العربية : ولمّا كانت اللغة العربية لغة القرآن ، ولغة الفاتحين ، اصبحت لغة الدولة الرسمية . . . فاقبل الشعوب على درسها ، وصار المؤلفون يصنفون في اللغة العربية ، والناقلون يترجمون الى اللغة العربية ، وهكذا توحدت الجهود ، واتجهت الابحاث ، وتجمّع كل تراث التمدن الاسلامي في قالب واحد اسمه اللغة العربية .

من ترجم وماذا ترجموا :

لما تذوّق الخلفاء العباسيون طعم العلوم والفلسفة استقدموا رهطاً عظيماً

من العلماء كي ينقلوها لهم الى اللغة العربية . وكانوا يلاطفونهم ، ويعينون لهم الرواتب . حتى قيل ان المأمون كان يعطي حنين ابن اسحق من الذهب زنة ما ينقله الى العربية مثلاً بمثل . . فاقبل العلماء من جميع جهات الارض الى بغداد، من اطراف الهند، وفارس، والشام، وبيزنطية، يتعلمون اللغة العربية، ويترجمون الى الخلفاء علوم شعوبهم . . وكان في طليعة المترجمين السريان النساطرة لانهم كانوا يتقنون ، فضلاً عن اللغة السريانية ، اللغة اليونانية . وكانوا يدرسونها في مدارسهم الكبرى كمدرسة الرها، وقنسرين وجنديسابور . وكانوا قد نقلوا عنها مصنفات عديدة في الرياضيات ، والطب والمنطق ، والفلسفة . فلما شعروا بالنهضة العباسية. ورأوا من الخلفاء التساهل والحرية الدينية، اسرعوا الى بغداد ، وتقرّبوا الى البلاط والخلفاء ، واخذوا ينقلون المؤلفات الرياضية ، والطبية، والفلكية ، والفلسفية، الى اللغة العربية، تارة عن اللغة اليونانية وتارة عن اللغة السريانية .

وكانت هذه الحركة فردية في عهد الامويين . ثم تطورت في العهد العباسي . فعزز المنصور نقل علم النجوم والفلك ، وعزّز الرشيد علم الطب والرياضيات ؛ ثم اتى المأمون وحطّم السدّ العظيم الذي كان يحجزها، ففاضت العلوم بكل اصنافها من الرياضيات ، الى الطبيعيات ، الى المنطق الى الفلسفة ...

واكثر الكتب التي نقلوها عن اللغة اليونانية في الفلسفة والطب والرياضيات وفروع علم الطبيعيات . واشهر النقلة هم : آل بختيشوع ، وآل حنين ، وحبيش الاعسم الدمشقي ، وقسطا بن لوقا ، وآل ماسرجويه ، وآل الكرخي وآل ثابت ، وابن ناعمة الحمصي ، والحجاج بن مطر ، واصطفن بن باسيل ، وموسى بن خالد، وسرجيس الراسي ، ويوحنا بن بختيشوع ويحيي بن البطريق ، وابو بشر متى بن يونس ، وابو عثمان الدمشقي ، ويحيي بن عدي . واكثر هؤلاء من النصارى النساطرة وقد نقلوا العلوم عن اللغة اليونانية وعن اللغة السريانية .

ونقلوا عن اللغة الهندية كتباً في الطب، والرياضيات، والاخبار، والادب، واشهر النقلة هم منكه الهندي، واسحق بن سليمان بن علي الهاشمي وابن دهن الهندي.

وعن اللغة الفارسية نقلوا كتباً في الادب، والاخبار، والسير والاشعار، والنجوم. واشهر النقلة هم ابن المقفع، وآل نوبخت، ويوسف وموسى ابنا خالد، وعلي بن زياد التميمي، والحسن بن سهل الخ..

ونقلوا عن اللغة النبطية كتباً في الفلاحة، واهم كتاب نُقل هو كتاب الفلاحة النبطية، عرّبه احمد بن علي بن المختار النبطي المعروف بابن وحشية وعربوا ايضاً كتباً اخرى في علم النجوم، والسحر، والطلسمات الخ...

وكان جلّ معتمدهم في الطب والفلسفة، والعلوم، على اليونان. وكنا نود ان نذكر كل الكتب التي نقلوها عن ابقراط وجالنيوس في الطب، وعن اقليدس، وارخميدس، وابلونيوس في الرياضيات والنجوم. الآ ان البحث في هذه العلوم يتعلق بتاريخ الطبيعيات والعلوم الاختبارية اكثر من الفلسفة. فعلينا بالاحرى ان نقيم لاخة في الكتب التي نقلوها عن افلاطون وارسطو، لانها ستكون اساساً لكل النظريات الفلسفية التي توسع بها العرب.

كتب افلاطون:

السياسة، المناسبات، النواميس، طيماوس، افلاطن الى اقرطن، التوحيد، الحس واللذة، اصول الهندسة...

كتب ارسطو:

قاطيغورياس، العبارة، تحليل القياس، البرهان، الجدل، الخطابة، الشعر السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، النفس، الحس والمحسوس، الحيوان، الالهيات، الاخلاق، المرآة، اثولوجيا.

في نقل كتب ارسطو نلاحظ امرين جوهريين:

الاول: ان العرب نقلوا كتب ارسطو مع التعاليق، والشروح، التي

وضعها عليها فلاسفة الاسكندرية كالاسكندر الافروديسي ، وفرفوريوس .
الثاني : ان كتاب الاثولوجيا الذي يذكرونه لارسطو كتاب منحول . وما
هو الا جزء من مؤلف « افلوطين » الشهير « التاسوع » . من هذا نستنتج
كيف تسربت روح افلاطون والافلاطونية الحديثة الى فلاسفة العرب..

هذا ما نقله العرب.. ومن يراجع لائحة الكتب المنقولة في كتاب
«الفهرست» لابن النديم او تراجم الحكماء للقفطي، وغيرهم ، يرَ ان العرب
لم يتركوا علماً من العلوم المعروفة في عصرهم الا نقلوه الى لغتهم...
وهكذا فتحوا اقنية، وجداول لكل المدنيات العالمية، فتفجرت، وانبجست
وجرت من اربعة انحاء المعمور ، وانصبّت في اوقيانوس عظيم اسمه التمدن
الاسلامي ...

تأثير النقل في الفكر العربي :

كان العربي قبل الترجمات ينظر الى الامور نظرة سطحية دون ان
يتغلغل الى باطنها ، ويدرس علاقة بعضها ببعض .

فلما اطلعته الترجمات على اراء الفرس والهنود واليونان ايقن ان في
الانسان ، فضلاً عن الادراك الحسي المحصور ، ادراكاً عقلياً لا يحصره المكان
والزمان . فاستند الى هذا الادراك ، وجعل يخترق القشور الى اللباب ويعلل
مظاهر الكون والحياة .

وكان لهذا الادراك الفلسفي العميق اثر في كل العلوم الاسلامية، من
العلوم التاريخية، الى العلوم الجغرافية ، الى العلوم الدينية، الى العلوم الفلسفية

ولسنا نعني بذلك ان العرب اخذوا كل علومهم عن الفرس واليونان .
بل ان الفلسفة علمتهم ان ينظموا علومهم ، ويبوبوها تبويباً معقولاً يقودنا
من معرفة الاجزاء الى معرفة الكل ، ومن معرفة الكل الى معرفة الاجزاء.
وقد نرى اثر المنطق في التصانيف بالمقابلة بين الكتب الفقهية والتشريعية
التي تأثرت بالترجمات والتي لم تتأثر . فالاولى يسود فيها روح الفلسفة

والمنطق . والثانية تجمع من كل المعلومات ومن كل المصادر ، دون ترتيب ولا تنظيم .

ونحن نظن انه لولا هذه الروح الفلسفية التي اكتسبها العرب من الهند واليونان ، وخصوصاً من منطق ارسطو ، لما توصلوا الى علومهم اللسانية (صرف ، نحو ، بيان ..) وعلومهم الدينية (علم تفسير ، علم حديث ، علم فقه ، علم كلام .) على ما هي عليه الان من الضبط والتقسيم والتنسيق .

وهناك علوم دينية ، كعلم الكلام ، لم تتأثر بالترجمات من جهة الصورة فحسب ، بل من جهة الفكر ايضاً . اذ ان معظم المشاكل التي اثارهـا المعتزلون والاشعريون في الذات والصفات ، والخلق والحرية ، والجواهر والاعراض والزمان والمكان ، هي مسائل فلسفية . وقد حلّها الفلاسفة حلاً تارة يلائم روح الدين ، وتارة ينافيه . فاستغلّ المتكلمون هذه القضايا واخذوا منها ما يوافق نزعتهم الدينية ، وحملوا على خصومهم بالسلاح الذي كانوا يحاربونهم به .

وقد استقى علماء الصوفية نفسهم من مياه العلوم الدخيلة ، وادخلوا اراء عديدة في الحب والمعرفة ، والنفس ، والاتحاد ، والفناء ، ووحدة الوجود اخذوها عن الفلسفة الهندية او عن الافلاطونية الحديثة

واذا خرجنا عن دائرة العلوم اللسانية ، والدينية ، الى دائرة العلوم الرياضية ، والطبية ، والفلسفية ، رأينا اثر الترجمات هناك واضحاً ، ساطعاً ، لا يحتاج الى دليل . فالرياضيات لم نخلقها خلقاً ، كما يُخيل الى البعض ، بل نقلناها عن الهنود واليونان ، ثمّ توغلنا فيها فاستنبطنا علم الجبر ، وشرحنا علم الهندسة .

والطب العربي هو نفس الطب الهندي واليوناني ، مع مـا زاد عليه اطباؤنا العظام كابن سينا والرازي .

وقس عليه سائر العلوم كعلم الفلك ، وعلم التشريح ، ما عدا الكيمياء ، فقد يكون العرب اوّل من حاولوا وضع اساس هذا العلم النفيس .

والفلسفة العربية نحن مدينون بها لفلاسفة اليونان عامة ، وافلاطون وارسطو خاصة . وقد صرّح مفكرو العرب انهم اخذوا معظم افكارهم عن هذين الفيلسوفين . وزعم ابن رشد ان ارسطو الحكيم اكتشف كل الحقائق ، ومهمة الذين يأتون بعده ان يراجعوا تصانيفه ، ويتوسعوا في شرحها .

اذاً فقد لعبت الترجمة دوراً عظيماً في تكوين الفكر العربي... ومن المرجح انه لولا ارسطو ومنطقه ، واليونان وعلومهم ، لما ظهر في شرقنا نوابغ على مثال الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد في الفلسفة . وابن سينا والرازي في الطب ، والخوارزمي في الجبر ، وجابر بن حيان في الكيمياء..

وفضل العرب على العالم المتمدن الحاضر انهم حفظوا لنا تراث الفكر العالمي ، وشرحوه ، وزادوا عليه ، ثم سلموه الى الغرب عن طريق الاندلس والممالك الصليبية ، فاستيقظ وخطا هذه الخطوة الجبّارة في الرقي والحضارة.

وخلاصة البحث

لم يتولّد الفكر العربي فجأة ، بل تبع قانون التطوّر ، وحاجات الحياة. فكان في الجاهلية خلسات نورية ، فلتات الطبع ، وخطرات الفكر.. ثمّ اشرقت عليه انوار القرآن ، فولّد لنا العلوم الاسلامية الاولى كالعلوم اللسانية ، وعلم الحديث ، وعلم الفقه.. ثمّ امتزج العرب بالامم المغلوبة الراقية ، فتسرب الى عقولهم منطق ارسطو وفلسفة اليونان . فنشأ ، وترعرع ، وبدأ يمزج العناصر الدينية ، بالعناصر الفلسفية ، فاستنبط لنا علم الكلام . وكان هذا العلم الخطوة الاولى التي خطاها العرب في التفكير الفلسفي العميق .

ولكن المتكلمين لم يتوغلوا بعيداً في علم المنطق ، ونظريات اليونان الفلسفية ، بل اخذوا منها ما يكفي حاجاتهم للدفاع عن الدين والقرآن والعقائد الاسلامية .

وكان المترجمون يكتفون بنقل الفكر الهندي والفارسي واليوناني مع شرحها والتعليق عليها، دون ان يحاولوا ابداء رأيهم الخاص في مبادىء الوجود .

الى ان ارسل الله للمشرق مفكراً عظيماً اخترق ببصيرته الثاقبة كل العلوم التي استنبطها العرب: كعلم الكلام، وعلم التفسير، او نقلوها عن الامم كالرياضيات، والطبيعيات، والمنطق والفلسفة...

فحلّل عناصرها، ودرس مكنوناتها، ثم قام بنشاط عقلي عظيم يجمع بين كل هذه العناصر، فيفحص، ويقابل، ويمزج، ويركِّب، الى ان اتحفنا بنظرية عربية كاملة، شاملة، تفسر لنا اسرار المادة، والحياة، والروح، واللامتناهي...

هذا الفيلسوف المبتكر، والمفكِر الجبَّار، هو :

ابو نصر الفارابي

الفصل الثاني

حياة الفارابي

لكل انسان تاريخان : تاريخ حياته الخارجية ، وتاريخ حياته الداخلية . وكثيراً ما يعنى المؤرخون بالاول، ويهملون الثاني . ولقد كان الاجدر بهم ان يتغلغلوا في قلب الحياة ، ويكشفوا لنا شيئاً عن اسرار ذلك التيار النفسي العجيب، مصدر كل تغير وتطوُّر في المجتمع الانساني . لان كل مشروع خطير ، وكل نهضة علمية او ادبية ، او فنية ، او سياسية ، وكل انقلاب اجتماعي او ديني ، بل كل حرب وثورة ، تمتد جذورها الى قلب الحياة ، وتمتص عصيرها من اعماق الفكر ، والفؤاد ، والأمل ... فالثورة الفاشيستية قبل ان تكون تجمع جيوش ودويّ مدافع ، وفتح ممالك ، كانت فكرة صامتة ، واما لا مرتعشة في نفس نابغة عظيم يُدعى موسوليني . فلما تذللت الظروف، وحانت الفرص ، استحالت الافكار الهاجعة ، والاحلام الساكنة ، الى مدافع وطيارات واساطيل وعساكر ونظم جديدة ، وفتوح كبيرة ، ولا يعلم الاّ الله ما يكون صداها البعيد في سير الامم . فالى اوقيانوس الحياة هذا يجب ان يوجّه المؤرخون ابصارهم ، وعلى ضوئه يجب ان يشرحوا مصير الافراد ، والشعوب ، والدول .

ان مجمل ما نعرفه عن تاريخ حياة الفارابي الخارجية انه ابو نصر ، محمد ، بن محمد، بن اوزلغ ، بن طرخان، ولد في فاراب احدى المدن التركية الواقعة وراء نهر سيحون ، في اطراف بلاد فارس . وكان ابوه قائد جيش فلما شب خرج من بلده ، وانتقل الى العراق ، واستوطن بغداد ، وهناك

التقى بشيخ المنطقيين ابي بشر متى بن يونس ؛ وقرأ صناعة المنطق على يوحنا بن حيلان ، الفيلسوف النصراني المتوفي في دار السلام . ايام المقتدر . ثم هاجر بغداد ، ورحل الى بلاط سيف الدولة في حلب . فقرّبه الامير اليه واجازه . ومن غريب ما يُحكى عنه انه : « لما ورد على سيف الدولة ، وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف ، فأدخل عليه وهو بزيّ الاتراك ، وكان ذلك زيّه دائماً . فوقف . فقال له سيف الدولة : اقعُد! فقال : حيث انا ، ام حيث انت ؟ فقال : حيث انت . فتخطّى رقاب الناس حتى انتهى الى مسند سيف الدولة ، وزاحمه فيه حتى اخرجه عنه . وكان على راس سيف الدولة مماليك ، وله معهم لسان خاص ... فقال بذلك اللسان : ان هذا الشيخ قد اساء الادب ، واني لسائله عن اشياء ؛ ان لم يوفِ بها فافرقوا به . فقال ابو نصر بذلك اللسان : ايها الامير اصبر ، فان الامور بعواقبها ! فعجب سيف الدولة منه وقال له : اتحسن هذا اللسان ؟ فقال نعم ! أحسن اكثر من سبعين لساناً ! ... ثم اخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فنّ فلم يزل كلامه يعلو ، وكلامهم يسفل ، حتى صمت الكل ، وبقي يتكلم وحده . فصرفهم سيف الدولة وخلا به . فقال له : هل لك في ان تأكل ؟ فقال : لا . فقال : فهل تشرب؟ فقال : لا ! فقال فهل تسمع ؟ فقال : نعم ! فامر سيف الدولة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بانواع الملاهي . فلم يحرّك احد منهم آلته الأ عابه ابو نصر وقال له : اخطأت ! فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال : نعم ! ثم اخرج من وسطه خريطة ففتحها ، واخرج منها عيداناً ، وركبها ، ثم لعب بها ، فضحك منها كل من كان في المجلس . ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من في المجلس . ثم فكها وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من في المجلس ، حتى البواب . فتركهم نياماً وخرج .. » (عن ابن خلكان في وفيات الاعيان)

قد تكون هذه الحكاية من استنباطات المحدثين ، فان التواريخ العربية محشوة بمثل هذه الاساطير!

وفي السنة ٩٥٠م صحب الفارابي سيف الدولة في حملته على الشام واقام في تلك المدينة الى ان ادركته المنية في السنة نفسها ، وقد ناهز الثمانين . فصلّى عليه سيف الدولة في نفر من خاصته .

لم يدوّن لنا التاريخ شيئاً يذكر عن حياة الفارابي الداخلية ، لكننا نستنتج تموجاتها ، واتجاهاتها ، من المؤلفات التي تركها لنا ، ومن بعض الملاحظات التي نبّه اليها المؤرخون عن اخلاقه ؛ فمن هذه ، ومن تلك ، يظهر لنا الفارابي فيلسوفاً عظيماً قد استولت عليه الحكمة ، وصبغت عقليته ، ونزعاته ، وكل اعماله بلونها الخاص .

اجل لم يُقبل الفارابي على طلب الحكمة رغبةً في منفعة ، او املاً بنيل كرامة ، بل طمعاً في ارواء ظمإ داخلي ، كان يدفعه الى التفتيش عن الحقائق المجرّدة ، الشاملة . ولم يكن عقله الكبير ليرضى بعلم دون آخر ، فان عطش المعرفة لا يكتفي الاّ باللامتناهي . وهذا كتابه « احصاء العلوم » دليل ساطع على تفوقه في كل اصناف المعارف . فقد درس اغراضها ، وحلّل اساليبها ، وبين الروح الشاملة فيها ، من العلوم اللسانية ، الى المنطق ، الى الرياضيات ، الى علم المناظر ، الى علم النجوم ، الى فن الموسيقي ، الى علم الاثقال ، الى علم الحيل ، الى العلم الطبيعي ، الى العلم الالهي ، الى العلم المدني ، الى علم الفقه ، الى صناعة الكلام . وكان له المام بالطب . غير انه امتاز خاصة بصناعة المنطق ، وفلسفة ما وراء الطبيعة . وقد ساعده على الخوض في هـذه العلوم كلها ، نهضة الترجمة ، ونضوج الفكر الديني في ذلك العصر .

وكان يقضي معظم اوقاتـه في مطالعة مصنفات الاقدمين ، وخصوصاً مؤلفات افلاطون وارسطو وافلوطين ، فيشرحها ، ويعلّق عليها . ولم يكن يكتفي بقراءتها مرة ، او مرتين ، بل كان يراجعها ، الى ان يستوعب جميع

معانيها، ويكشف كل اسرارها، ويروى انه وُجد كتاب النفس لارسطو، وعليه بخط الفارابي : « اني قرأت هذا الكتاب مائة مرة » وكان يقول : « قرأت (السماع الطبيعي) لارسطو الحكيم اربعين مرة ، واري اني محتاج الى معاودة قراءته » .

لم يفكر الفارابي كفيلسوف فحسب، بل اراد ان يعيش ايضاً كفيلسوف ويطبق حكمته على اعماله . ولما كان متأثراً بارسطو، وافلاطون، والافلاطونية المستحدثة ، اخذ عنهم معاني السعادة ، وراح يحلم بتحقيقها في الحياة .

رأى ارسطو ان السعادة الحقيقية قائمة بالتأمل في الحق، والمحرك الاول ونظام الموجودات ، وشرائع الكون . وزعم استاذه افلاطون ان الغبطة الكاملة قائمة بالتجرد شيئاً فشيئاً عن الحواس والمحسوسات المتغيرة ، وبالارتقاء الى التأمل في الماهيات المجردة الثابتة في عالم المعقولات ، والمُثل . وذهب افلوطين ، زعيم المدرسة الاسكندرية، الى ان الكمال الاعلى، واللذة المثلى، هي فوق الحس ، وفوق الافكار المجردة ، والبراهين المنطقية : وحقيقتها ان نتجرد عن كل شهوات البدن ، والتصورات الحسية ، والمعقولة ، الى ان ينكشف لنا بهاء الله ، فنقف مرتعشين امام وجه الشمس الازلية ، ثم ننجذب اليها، ونذوب في لهيبها السماوي حباً وهياماً . لذلك رأينا ابا نصر يشغف بهذه النظريات، فيزهد في الدنيا، وينقطع عن ملذاتها الفانية، وينفرد عن الخلق ، ويكب على التأملات الباطنية ، الى ان ينسى ما يحيط به من الاجسام ، ويجول في عالم العقل والمجردات .

وقد كان بوسعه ان يدخر له ثروة عظيمة ، مما يغدقه عليه سيف الدولة ، لكنه لم يعبأ ، واكتفى باربعة دراهم في اليوم ، اجراها عليه الامير من بيت المال . فكان ينفقها فيما يحتاجه من ضروري العيش . وكان يستطيع ، وهو نزيل الملوك والامراء ، ان يظهر في القصور والمجالس ظهور الاشراف والعظماء ، ولكنه ازدرى المجد ، والابهة ، ولم يعتن بمظهر ولا منزل . وكان بوسعه ان يعاشر الحكام والشعراء والعلماء ، ولكنه كان

في الغالب يتجنبهم ويفضل العزلة ومناجاة الحق، وادراك المعقولات . وكان، مدة اقامته في دمشق، يكثر من ان يكون عند مجتمع ماء، او مشتبك رياض، وهناك يؤلف كتبه .

هذا الميل الفلسفي، والنزعة الصوفية، والتجرد عن عالم المحسوسات، جعله لا يدقق في تفاصيل الحياة الواقعية، فجاءت فلسفته نظرية خالصة، يغلب عليها الاستنتاجات المنطقية، والاشراق الاسكندري .

الفصل الثالث

فلسفة الانتقاء والوفاق

الوفاق بين افلاطون وارسطو
الوفاق بين الفلسفة والدين

بعض مؤرخي الفلسفة ينكرون على فلاسفة العرب قوة الاستنباط والتوليد الشخصي ، لجهلهم معنى الابتكار الحقيقي . فانهم يطلبون من المفكرين ان يهدموا قبل ان يبنوا . فالفيلسوف الكامل ، في نظرهم ، هو من يقوّض اركان فلسفة افلاطون وارسطو وسائر الحكماء الذين تقدموه ويبني على اطلالها نظريات جديدة غريبة ، لم تخطر ببال انسان ، ولم يحلم بها بشر . فاذا كان تحديدهم هذا صائباً ، فقد لا تجد في تاريخ الفلسفة والعلوم ، من اقدم عصورها الى ايامنا هذه ، فيلسوفاً واحداً مبتكراً . ألم يستند ارسطو الى افلاطون في كثير من آرائه ? أو لم يستند افلاطون الى سقراط ، وسقراط الى المغالطين ، والايليين ، والايونيين ?

الابتكار الحقيقي لا تفتش عن معناه في المؤلفات الضخمة ، والمجلدات البالية ، بل تجرد عن الاحكام السابقة ، وخلّ المكاتب ، وانظر الى الطبيعة المبتكرة ، المتجددة في كل يوم ، وكل ساعة ، وكل دقيقة ، وكل لحظة ! ان كل ما في هذا الكون مادة جامدة ، لا منظر لها ولا بهاء . لكن مجرى الحياة الذي يبثه الباري في احشاء الطبيعة ، يهزّ فؤادها ، واذا بها ترتعش ، فتبرز من قلب الارض زنابق متمايلات ، وحدائق متماوجات ، وغابات

متلاطمات، تسكر العين، وتسحر القلب، بما فيها من ازهار، وانوار، والوان.
ان الحياة لم تخلق النبات والحيوان من لا شيء، بل تغلغلت في المادة، فنظمتها تنظيماً، وفصّلتها فتأنقت بالتفصيل، وزيّنتها، فتأنقت بالتزيين، ثمّ اهدتها للكون آيةً لقوم يبصرون!...

هكذا فعل المفكرون العظام: درسوا نظريات من تقدّموهم، وادركوا نزعات من عاصروهم، فحذفوا، وزادوا، واستنتجوا ورتبوا، وعمموا، ثمّ اظهروا نتاج عقلهم الجديد، واذا به عناصر الماضي، واندفاع الحاضر؛ واذا به صورة جديدة منحنية الى الامام، تسير مع موجات الحياة...

فبعد هذا لا تعجب اذا رأيت الفارابي يوجّه انظاره الى اساطين الفلسفة اليونانية، افلاطون وارسطو وافلوطين، فيحلّل آراءهم، ويقابل بين حِكَمِهم، وينتقي ويوافق، ثم يتأمل في نزعات اهل عصره، فيدقق في القرآن ويقارن بين الروح الفلسفية والروح الدينية، ويرجعهما الى مصدر واحد عام، الى ينبوع غزير يروي ظمأ جميع الفرق الاسلامية والمدارس الفلسفية.

من هذا البحث العميق في فلسفة افلاطون وارسطو وافلوطين، والوفاق بين ارائهم، ومن هذه المقارنة بين الفلسفة والدين، والتغلغل في مصدرهما الشامل، أنتج لنا عقل الفارابي الخصب نظرية جديدة، مبتكرة، ائتلفت فيها عناصر الفكر اليوناني القديم، ونزعات المسلمين الحديثة، فاذا بها صورة حية، لشعب حيّ، يصل الماضي بالحاضر، ويسير بقدم ثابتة الى الامام مع تيار الحياة.

الوفاق بين افلاطون وارسطو

كان الفارابي ينظر الى افلاطون وارسطو نظرة التهيب والاعجاب والتعظيم... ذلك لانه سبر غور مصنفاتهما، فوجدها تفوق عمقاً وبعداً كل ما جادت به قرائح الامم قاطبة؛ وهذا هو سر انتشار تعاليمهما لا في بلاد اليونان فحسب بل في جميع انحاء الامبرطورية الرومانية والعالم

المتحضر . أفليس ذلك دليلاً على ان هذين الفيلسوفين العظيمين قد ارتشفا الحقيقة من ينابيعها الحية ؟ او ليس ذلك برهاناً ساطعاً عن عصمتها من كل خطأ وضلال ؟

واذا كانا معصومين ، فمن المستحيل ان يكون تناقض بين آرائهما ؛ وان وُجد ، فالاختلاف في الظواهر لا في البواطن ، وفي القشور لا في اللباب . قال ابو نصر :

« افلاطون وارسطو هما المبدعان للفلسفة ، المنشئان لاوائلها واصولها ، المتممان لاواخرها وفروعها ، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها . وما يصدر عنهما في كل فن انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر ، بذلك نطقت الالسن ، وشهدت العقول ان لم يكن من الكافة فمن الاكثرين من ذوي الالباب الناصعة ، والعقول الصافية (مجموعة فلسفة الفارابي ص ١ — ٢) على انه اذا كان هناك خلاف « لم يخلُ الامر فيه من احدى ثلاث خلال :

فاما ان يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح

واما ان يكون رأي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً

واما ان يكون في معرفة الظانين فيهما بان بينهما خلافاً في هذه الاصول تقصير » . (مجموعة فلسفة الفارابي ص ٢)

والحال لم يختلفا في تحديد الفلسفة ، ولم يغلطا فيه ، اذ هي في نظرهما العلم بالموجودات بما هي موجودة . وهذا الحد صحيح يبين عن ذات المحدود ، ويدل على ماهيته .

ومحال ان يكون رأي الاكثرين في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً ، لان العقول المختلفة ، اذا اتفقت بعد البحث العميق ، والتأمل الطويل ، والمناقشات العديدة ، فلا شيء اصح مما اعتقدته ، وشهدت به . « ونحن نجد الالسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي

« التفلسف بهما تضرب الامثال، واليهما يساق الاعتبار، وعندهما يتناهى الوصف
« بالحكم العميقة ، والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في
« المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة » (مجموعة فلسفة
الفارابي ص ٤) .

واليك الآن بعض هذه المناقضات الوهمية :

١ - حياة افلاطون وحياة ارسطو

قالوا : تختلف حياة افلاطون عن حيـاة تلميذه ارسطو . فقد كان افلاطون زاهداً في الدنيا ، متجرداً عن حطامها ، يميل الى حياة الخلوة والعزلة . اما ارسطو فقد استولى على كثير من الاملاك وتزوّج واولد ، واستوزر للاسكندر ، وحوى من الاسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدمين .

«فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بان بين الاعتقادين خلافاً في امر الدارين» .

وليس الامر كذلك في الحقيقة : فان افلاطون هو الذي دوّن السياسات وهذّبها ، وبيّن السير العادلة والعشرة الانسية المدنية ، وأبان عن فضائلها ، واظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية ، وترك التعاون فيها .

ولمّا رأى ان تهذيب النفس ، وترويض الاخلاق ، مقدمة لا بدّ منها ، قبل الخوض في معترك السياسة ، اكبّ على الرياضة النفسية ، عازماً على انه متى فرغ من الاهم الاولى ، اقبل على الاقرب الادنى .

وارسطو جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في اقاويله ورسائله السياسية . ولمّا احسّ من نفسه بقوة ورحب ذراع ، وسعة صدر ، تمكنه من الاستمتاع بالمدنيات ، مع الاحتفاظ بالكمال الخلقي ، اقبل على خيرات الدنيا ، وارتشف ملذات الحياة .

اذاً فالتباين في العمل ، لا في النظر . وسببه نقص في القوى الطبيعية في احدهما ، وزيادة فيها عند الآخر .

٢ — الاخلاق والطبع

ومن هذه المناقضات التي ينسبونها للحكيمين، امر اخلاق النفس. فان ارسطو يصرّح، في كتاب نيقوماخيا، أن الاخلاق كلها عادات تتغير وان ليس شيء منها بالطبع، وان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد والدربة

وافلاطون يصرّح، في كتاب السياسة، وفي كتاب بوليطيقا خاصة، أن الطبع يغلب العادة

فمن يقابل بين هاتين المقالتين يظن أنّ بين الحكيمين خلافاً في امر الاخلاق، وهذا خطأ: فان ارسطو يتكلم في كتابه المعروف عن القوانين المدنية، او عن الاخلاق. والكلام القانوني يكون كلياً ومطلقاً.

ومن البيّن أن كل خلق، اذا نُظر اليه مطلقاً، عُلم انه ينتقل ويتغير ولو بعسر. وليس شيء من الاخلاق ممتنعاً عن التغير والتنقل.

واما افلاطون فانه ينظُر في انواع السياسات وايها انفع، وايها اشد ضرراً، فينظر في احوال قابلي السياسات، وفاعليها، وايها اسهل قبولاً، وايها اعسر. ولعمري ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتفقت له تقويته، عسر زوال ذلك عنه؛ والعسر غير الممتنع. وارسطو لا ينكر ان الانتقال من خلق الى خلق، هو عند بعض الناس عسر، وعند غيرهم اسهل على ما صرّح به في كتابه المعروف نيقوماخيا.

اذاً فالحكيان، في زعم الفارابي، يتفقان في امر وجود استعداد نفسي داخلي في كل انسان، يجعل الانتقال من خلق الى خلق سهلاً او عسراً ويسلّمان بقابلية كل الاخلاق للتغير والتطوّر.

٣ — نظرية المثل

يومىء افلاطون في كثير من اقاويله الى ان للموجودات صوراً مجردة

في عالم الاله، وربما يسميها المُثُل الاولية، وانها لا تندثر، ولا تفسد، ولكنها باقية، وان الذي يدثر ويفسد انما هي هذه الموجودات.

وذكر ارسطو في ما وراء الطبيعة، كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور، التي يقال انها موجودة، قائمة في عالم الاله، غير فاسدة، وبيّن ما يلزمها من الشناعات.

وقد نجد ان ارسطو في كتابه الربوبية، المعروف «باثولوجيا» يثبت الصور الروحانية، ويصرّح بانها موجودة في عالم الربوبية.

فهذه الاقاويل لا تخلو اذا أُخذت على ظواهرها من احدى ثلاث حالات. اما ان يكون بعضها مناقضاً لبعض، واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها لغيره، واما ان يكون لها معانٍ وتأويلات تتفق بواطنها، وان اختلفت في الظاهر. ومن المحال ان يناقض ارسطو نفسه في علم واحد، نظراً لبراعته، وشدة يقظته، وجلالة هذه المعاني عنده، ومستنكر ان يكون بعضها لارسطو، وبعضها لغيره، لان الكتب الناطقة بتلك الاقاويل، اشهر من ان يظن بان بعضها منحول. فلم يبقَ الا ان يكون لها تأويلات ومعان، اذ كشف عنها القناع ارتفع الشك وزالت الحيرة.

فعلينا اذن ان نسلم مع افلاطون وارسطو ان في ذات الله صوراً، ومثلاً، ولولا ذلك فاي شيء كان يوجده، وعلى اي مثال ينحو بما يفعله؟

٤ - التعلم والتذكر

ويدّعون ان نظرية افلاطون تناقض نظرية ارسطو في العلم والتعليم. فراى افلاطون ان التعلم هو تذكر، هو رجوع الى صور المثل المرسومة في ذهننا. وراى ارسطو ان كل تصوراتنا العقلية حادثة عن الاختبارات الحسية والتجريدات العقلية.

لكن الفكر الثاقب اذا تبصر في رايي هذين الحكيمين، وجدهما متشابهين، متماثلين : لان افلاطون في قوله «التعلّم تذكّر» لا يعني ان

تصوراتنا تصدر عن الطبع دون الاختبار . وحقيقة هذا التصريح تنحصر في التأويل الاتي :

ان للطفل نفساً عالمة بالقوة . ولها حواس هي آلات الادراك . والحواس لا تدرك الا الجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكليات ، والكليات هي التجارب على الحقيقة . وليس العقل شيئاً غير التجارب .

ولكن من التجارب ما يحصل فينا عن قصد ، ومنها ما يحصل عن غير قصد . فالتي تحصل عن غير قصد تتجمع شيئاً فشيئاً في العقل دون ان نشعر بها او نتذكرها . وعندما نتذكرها يُخيّل الينا انها لم تأتنا عن الاختبار والتجربة ، بل عن الطبع والفطرة .

وفي معرفة اي امر نحتاج غالباً الى خزانة الذاكرة كي نقابل ما نراه بما اقتبسناه من المعارف . فلو اردنا ان نختبر مثلاً : أهذا الحيوان حي ام ميت ، طبقنا عليه معنى الحياة والموت ، واستنتجنا الحقيقة . ذلك هو معنى افلاطون « ان التعلم تذكر »

. . .

هذا هو راي الفارابي في فلسفة الحكيمين افلاطون وارسطو . وقد سردنا احياناً المشاكل التي اثارها حرفاً حرفاً ، الا عندما وجدنا غموضاً في النص ، او تشتتاً في المعنى فلخصنا واوضحنا .

والان نتساءل هل وُفق فيلسوفنا في محاولته هذه ؟ ان حب الحق يحملنا على التصريح بان جهوده كانت باطلة وعقيمة . إذ كيف نوافق بين عقلين متباينين ؟ افلاطون رجل شعر وخيال ، يحلق فوق العالم المحسوس ، ويحتقر المادة ، وينكر حقيقة المرئيات ولا ترتاح نفسه الا الى عالم وهمي ثابت ، لا يتغير ، يدعوه عالم المثل والمعقولات ، وارسطو رجل علم واختبار يبحث في الجزئيات ، ويستند الى الملموسات ، وينتقل تدريجاً الى المبادئ والكليات .

ولكن الفارابي لم يرَ هذه الفروق بين المفكرين ، لاسباب :

١ : ان التشيع يعمي بصيرة النقد الصحيح . فعلى المؤرخ ان يرى الحقائق كما هي ، لا كما يشاء ان تكون . لم يفهم الفارابي هذه النزاهة العلمية ، بل توجه الى افلاطون وارسطو بكل قوى عقله ، وقوى قلبه ، وانقاد لشهادتهما انقياد التلميذ لاساتذته ، والمؤمن لدينه ... ولما انكشف له وجه التناقض بينهما ، لجأ الى التأويل كي يخلص حكيميه من كل ضلال وتنازع وخلاف ...

٢ – وقد ساعده على الرسوخ في رأيه ، الشروح والتعليقات التي وضعها القسوس والرهبان النساطرة ، واليعاقبة ، على مؤلفات افلاطون وارسطو . وكانوا يؤولونها تأويلاً نصرانياً كما تقتضيه عقائدهم . فقرأ الفارابي هذه الشروح ، وتأثر بها ، وردّدها ، عن قصد او عن غير قصد ، في تحليله لمؤلفات الحكيمين .

٣ – لكن الفارابي اصطدم بحجر العثرة الاعظم في كتاب « الربوبية » او « اثولوجيا » المنسوب لارسطو . وقد اظهر النقد الحديث ان هذا الكتاب جزء من مؤلف افلوطين الشهير « التاسوع » « Ennéades » .

. . .

من هذه المصادر الثلاثة (حكمة افلاطون وارسطو وافلوطين) ، ومن العقائد الاسلامية ، استقى الفارابي ، وكلُّ فلاسفة العرب ، نظرياتهم في الكون ، والنفس والالهيات .

الوفاق بين الفلسفة والدين

كان الفارابي مسلماً ، يعيش في بيئة اسلامية صرفة ، ونحن نعلم ما للقرآن من اثر في حياة المسلمين . فانهم يحفظونه منذ حداثتهم ، ويؤولونه في مدارسهم ، ويتلونه في صلواتهم ، ويرددون آياته في جوامعهم ، ويستشهدون بنصوصه في خطبهم ، ويسيرون على فرائضه في معاطاتهم ، ومعاملاتهم ، وسياستهم . بنوع ان الروح الاسلامية تتغلغل في قلوب الاحداث ، والشبان ،

والشيوخ ، وجميع طبقات الامة . فلم يكن اذاً بوسع الفارابي ان يتخلص من هذا التأثير ، مهما فعل ومهما حاول .

وبما أن العقائد الاسلامية تلعب دوراً عظيماً في حياة العرب العقلية ، وكانت هذه الحقائق مشتركة بين الدين والفلسفة ، أجبر الفارابي ، تبريراً للحكمة الطبيعية من التهمات التي يصوبها اليها الفقهاء واهل السنة ، أجبر على ان يخصص مكاناً للوحي والنبوءة في فلسفته ، ويظهر للعلماء ان الدين والفلسفة يتعانقان لانهما يتفرعان عن اصل واحد يحوي المعرفة ، والحق ، والحياة .

هذا الينبوع العام الذي يرتشف منه الفلاسفة والانبياء ، هو العقل الفعَّال . واذا كان المصدر واحداً فالفلسفة واحدة ، والدين واحد ، ولا فرق جوهرياً بين الحكماء والانبياء ، بين ارسطو ورسول الاسلام .

وان كان هناك فروق ومناقضات ، فتكون في الظواهر لا في البواطن . ويكفي لالقاء الالفة والوفاق ان نؤولها تأويلاً فلسفياً عميقاً ، فنبصر وراء الصور والاستعارات والرموز ، حقيقة مجردة ، واحدة .

واما اتحاد عقول الفلاسفة ، والانبياء بالعقل الفعَّال ، فيكون على هذه الصورة :

كل عقل يتوصل الى درجة فائقة في التأمل والتفكير ، ويتخلَّص من سيطرة الشهوات والحواس ، يضيء عليه نور آخر العقول الفلكية المحرّك لدائرة القمر ، ويفيض عليه التصورات العقلية المجرّدة ، وصور العقول المفارقة ، فيكون فيلسوفاً .

واذا كان للانسان متخيلة قوية كاملة جداً ، بنوع انه لا تستولي عليها المحسوسات الآتية من الخارج ، وتستغرقها باسرها ، ولا تستخدمها القوة الناطقة استخداماً يشغل كل قواها ، بل كان فيها ، مع اشتغالها بهذين ، فضل كثير تفعل فيه افعالها التي تخصها في وقت اليقظة ، كما تفعلها في وقت النوم ، اذ ذاك يفيض عليها العقل الفعَّال صور الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، فتدفعها المتخيلة الى الحاسة المشتركة وتدفعها الحاسة المشتركة

الى القوة الباصرة ، وترسمها القوة الباصرة في الهواء المجاور للبصر، ثم تنعكس هذه الصور من الهواء الى البصر، ومن البصر الى الحاسة المشتركة ، ومن الحاسة المشتركة الى المتخيلة ... فيرى الانسان هذه الصور كما يرى سائر المحسوسات الخارجية وينكشف له الحاضر، والمستقبل ، وتنجلي امام عينيه محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويكون الموحى اليه نبياً .

والفرق بين الوحي الفلسفي ، والوحي النبوي ، ان العقل الفعّال يفيض على عقل الفيلسوف المعقولات المجردة دون تماثلاتها ومحاكياتها المحسوسة ، ويفيض على نفس النبي ومخيلته المعقولات ذاتها ولكن بالصور المحاكية لها ، والمشابهة لطبيعتها .

هـذا ما يبين لك ان كلام الانبياء كله استعارات وتشابيه ورموز، اذا أُخذت على ظاهرها ، ناقضت الحقائق العقلية ، واذا اوّلت تأويلاً مجازياً، دلّت على نفس المدلولات الفلسفية .

اذاً فالدين المحمدي لا يناقض الحكمة اليونانية .

وعلى هـذه الصورة لا يبقى خلاف ، في زعم الفارابي ، بين فلاسفة اليونان ، وبين افلاطون وارسطو ، وبين الفلسفة والدين . بل يتصافح جميع حكماء الكون العميقين، وكل الانبياء المنذرين، لان الدين واحد، والفلسفة واحدة ، والعقل الكلي ، الذي يفيض انواره على الجميع ، واحد ! .

الفصل الرابع

منطق الفارابي

اذا كان الفارابي قد تأثر بافلاطون وارسطو وفلاسفة الاسكندرية، والعقائد الاسلامية، في مبادىء ما وراء الطبيعة، فهو مدين للمعلم الاول وحده، في صناعة التحليل والمنطق. ولا عجب في ذلك: فان ارسطو هو واضع اصول هذا العلم، ومتممه. وكل المفكرين الذين اتوا بعده، اكتفوا بشرح مصنفاته، والتدقيق في نقاط طفيفة، لم يشر اليها في تحليلاته. اذاً فقد كان ابو نصر شارحاً في فن المنطق، اكثر منه مبتكراً؛ ولكنه تعمّق في التفسير والتحليل، حتى اجمع الاولون والمتأخرون انه تفوق على جميع الحكماء الذين تقدموه، ولذلك دعي، بكل حق «المعلم الثاني».

قال القاضي صاعد بن احمد بن صاعد في التعريف بطبقات الامم:

«ان الفارابي اخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان، المتوفّى بمدينة السلام، في ايام المقتدر، فبذّ جميع اهل الاسلام فيها، وأربى عليهم بالتحقيق فيها، فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرّب تناولها، وجمع ما يُحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الاشارة، منبهة على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل، وانحاء التعاليم، واوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وافاد وجوه الانتفاع بها، وعرّف طرق استعمالها، وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منهـا، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية، والنهاية الفاضلة». وله مؤلفات عديدة في هذه الصناعة فُقد معظمها

ولم يصل الينا منها الا بعض اشارات وابحاث موجزة، نجد بعضها في مجموعة فلسفة الفارابي ، وكتاب تحصيل السعادة ، واحصاء العلوم . وبعضها لا يزال خطياً مبعثراً في مكاتب اوربا . ولذلك نقتصر في هذا الفصل على تحديد الروح الشاملة التي وجّهت منطق المعلم الثاني ، فنقول كلمة في طبيعة هذا العلم ، واغراضه ، وفوائده ، واقسامه .

طبيعة علم المنطق

المنطق هو مجموعة المقاييس والموازين التي نميز بها الخطأ عن الصواب، واليقين عن الضلال . او هو مجموعة القوانين التي ترشدنا الى المسالك المستقيمة المؤدية الى الحق والصواب ، قال ابو نصر :

« صناعة المنطق تعطي جملة القوانين التي شأنها ان تقوّم العقل ، وتسدد « الانسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق، في كل ما يمكن ان يغلط فيه « من المعقولات ، والقوانين التي تحفظه . . . من الخطأ والزلل والغلط في « المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن ان يكون « قد غلط فيه غالط » (احصاء العلوم ص ١١) .

هذه القوانين نستخدمها ، لا في طلب الضروريات التي لا يمكن العقل ان يغلط فيها ، مثل ان الكل اعظم من اجزائه، بل في تحصيل الحقائق التي تنال بالتأمل ، والفحص ، والاستنباط .

ونسبة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة النحو الى اللسان والالفاظ، او كنسبة العروض الى اوزان الشعر . وكما ان الكاتب والمتكلم لا يحسن الكتابة والكلام ما لم يطلع على قوانين النحو ، وكما ان الشاعر لا يجيد النظم ويأمن الغلط ، ما لم يراجع قوانين الاوزان ، هكذا العقل لا يستطيع ان يغوص وراء الحقائق الدقيقة ما لم يتمكن من قوانين التصور والقياس والبرهان .

ويشارك المنطق النحو بعض المشاركة في ما يعطي من قوانين الالفاظ ويفارقه في ان علم النحو انما يعطي قوانين تخص الفاظ امة ما، وعلم المنطق انما يعطي قوانين مشتركة تعم الفاظ الامم كلها (احصاء ص ١٨) .

منافع علم المنطق

عما تقدم ينتج ان للمنطق قيمة لا تقدّر في الحياة العقلية، وذلك من ثلاثة اوجه :

١ — اذا عرفنا المقاييس المنطقية استطعنا ان نغربل افكارنا، ونفرق بين صحيحها وفاسدها .

٢ — وكما غربلنا آراءنا، يسعنا ان نغربل آراء غيرنا، ونقوّم ما اعوج منها، ونبين له باي وجه صححناها .

٣ — وعندما يحاول غيرنا ان يصحح رأينا، نمتحن حججه، فان كانت صادقة يقينية، ادركنا سبب الزلل، وعدلنا عن الضلال، واذا كانت مغالطة سفسطائية زيفناها وثبتنا على معتقدنا، عن علم وبصيرة

اما اذا جهلنا قوانين المنطق، فلا نعرف صواب من اصاب، ولا لمَ اصاب، وكيف ادّت حجته الى الحق . كذلك لا نستطيع ان ندرك غلط من غلط ولا لمَ غالط او غلط، فنقف اذ ذاك امام الآراء وقفة العاجزين، الحائرين : فإما ان نقر بضعفنا ولا ندري ايها صحيح، وايها فاسد، واما ان نسلم بصدق طرفي النقيض، واما ان نظن ان كل الاراء كاذبة، واما ان نندفع فنثبت ما تزيّف، وندحض ما كان حقاً، فنكون كالحاطب في الليل . قال الفارابي :

« فانا، ان جهلنا المنطق، لم نقف من حيث نتيقن على صواب من اصاب منهم كيف اصاب، ومن اي جهة اصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رايه، ولا على غلط من غلط منهم، او كيف غلط، ومن اي جهة غالط او غلط، وكيف صارت حجته لا توجب صحّة رايه . فيعرض

لنا عند ذلك إما ان نتحيّر في الاراء كلها ، حتى لا ندري ايها صحيح وايها فاسد ، واما ان نظن ان جميعها ، على تضادها ، حق ، او نظن ان لا شيء منها حق ، واما ان نسرع في تصحيح بعضها ، وتزييف بعضها ، ونروم تصحيح وتزييف ما تزيّف من حيث لا ندري من اي وجه هو كذلك » (احصاء العلوم ص ١٥)

اقسام المنطق

قسم الفارابي المنطق الى قسمين شاملين يتفرع عنهما اقسام ثانوية عديدة . وهما التصوّر المطلق والتصور مع تصديق .

التصور المطلق

يحدد الغزالي التصور المطلق بانه إدراك الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة ، على سبيل التفهيم والتحقيق ، كادراك المعنى المراد بلفظ الجسم ، والشجر ، والملك ، والجن ، والروح (مقاصد الفلاسفة ص ٤)

والتصورات المطلقة على ضربين : التصورات الاولية التي لا يتقدمها تصورات ابسط واوضح ، كتصور الواجب ، والممكن ؛ والتصورات الثانوية التي لا تدرك بدون تصور يتقدمها ، كتصوُّر الجسم ، فانه لا يتم الاّ بتصور الطول والعرض والعمق ؛ وهذه التصورات لا يصح عليها الصدق ولا الكذب

التصور مع تصديق

التصور مع تصديق هو التصور الذي يصح عليه الصدق والكذب ، لانه يجري عليه الحكم ، كقولنا العالم مُحدث ، والله روح .

والتصديقات على نوعين : التصديقات الاولية الضرورية التي يثبت صدقها او كذبها من مجرّد النظر والمقابلة بين الموضوع (sujet) والمحمول (atribut) كقولنا ان طرفي النقيض لا بدَّ ان يكون احدهما صدقاً

والآخر كذباً، وان الكل اعظم من اجزائه، وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية . اما التصديقات الثانوية فهي التي لا يحصل ادراكها ما لم تدرك قبلها اشياء اخرى ، كقولنا العالم مُحدَث . فان هذه الحقيقة لا يتضح لنا وجوبها ما لم نتحقق اولاً ان العالم مؤلف ، وان كل مؤلف مُحدَث ، فنستنتج ان العالم محدث . وغرض المنطق ان يبحث في التصور المطلق والتصور مع تصديق ، ويميز متى يكون التصديق يقيناً او قريباً من اليقيني او تخمينياً الخ : امرٌ يقتضي تحليل المعقولات والالفاظ والقضايا والقياسات والبراهين . . . هذه هي اهم فروع المنطق . . .

الفصل الخامس

واجب الوجود

راي الفلاسفة ـــ راي المتكلمين - راي الفارابي

لا تقرأ كتاباً من كتب الفارابي ، او مقالاً من مقالاته المهمة ، الا وجدت فيها ذكراً لواجب الوجود ، وتلميحاً الى طبيعته ، وصفاته ، وعلاقة العقول والاجرام السماوية ، وعالم ما تحت القمر ، بعلمه وقدرته . ويمكننا القول بان نظريته في الباري تعالى ، هي اساس كل فلسفته ، بل هي ايضاً تمامها وكمالها .

ومن المعلوم ان الفارابي قد اخذ كثيراً عن افلاطون وارسطو وافلوطين وذلك ظاهر من كتاب « الجمع بين رايي الحكيمين » . فما هو مقدار استنباطه الشخصي ، وابتكاره في علم الالهيات ؟

هيا بنا ندرس راي اساتذته في اللاهوت ، فتنجلي لنا الخطوة العظيمة التي خطاها في هذا العلم .

رأي افلاطون

قسم افلاطون الموجودات الى ثلاث درجات : العالم المحسوس ، والعالم المعقول (او المُثُل) ، وعالم المثال الاعلى ، الذي يهيمن عليها . وقد حمله على هذا الترتيب النظر في الكون وفي العقل .

في الكون رأى حركة مستمرة ، وتغيراً متواصلاً ، وانتقالاً ازلياً من

حالة الى حالة ، ومن صورة الى صورة . وما مظاهر الوجود المحسوس الا اشباح ، وخيالات ، تتابع ، وتتلاحق ، وتضمحل في قلب الحركة الابدية.

وفي العقل ادرك معقولات ثابتة لا تتغير، كتصور الانسان، والعدل ، والحق فترك عالم الحس ، ويئس من حصره تحت انوار التفكير والعلم ، واقبل على عالم المعقولات يتأمل في هذه التصورات السامية . واخذ يسأل نفسه: من افاض علينا هـذه التصورات؟ ومن اين اتانا فكر العدل المطلق ، والحق المطلق ، والجمال المطلق ، والانسان المطلق ؟ امن المادة والحواس ؟ وكيف تجد الى ذلك سبيلاً وهي حركة وتغير ؟ وما النسبة بين التصور المعقول الثابت ، والصورة المحسوسة المتحركة ؟ . . . فقادته هذه التأملات الى نظريته الشهيرة في « عالم المُثُل » . — وذلك اننا لم نحصل على هذه التصورات العقلية ، من عالم الحس ، ولا من استنباطنا الشخصي ، بل من دخولنا الى ذاتنا ، وعقلنا ، وتذكرنا لآثار المُثل في ذهننا . التعلم تذكُّر لا اقتباس . لان النفس البشرية قبل ان تستغرق في هذا الجسد المظلم الكثيف، وتنغمس في عالم المحسوسات، كانت فكرة ازلية تسبح في عالم المعقولات وراء جوبتر الاعظم . . . هناك تحت اشراق المثال الازلي ، تسطع صور الكائنات وماهياتها الحقيقية.

فالانسان الذي تراه وتخاطبه ليس هو بالانسان الحقيقي، بل ان حقيقته هي ماهيته ، هي الانسان الكامل في عالم المُثل .

وليس الحيوان الذي يعدو امام عينيك هو الحيوان الحقيقي ؛ بل حقيقته هي ماهيته المطلقة، الحيوان الكامل في عالم المثل .

وان عدلنا ليس هو الا قبسٌ من العدل المطلق ، وما خيرنا الا قبس من الخير المطلق ، ومـا العالم المحسوس كله الا ظل لذلك العالم الساطع المحجوب ، الذي ندعوه « عالم المُثل » !

وفوق عالم المحسوسات، والمعقولات، ووراء كل المرئيات والمُثل، تشرق انوار المثال الاعلى ، مثال الخير والجمال . . .

وليس هذا المثال كاملاً من جهة، وناقصاً من اخرى، وليس هو حسنا من وجه، وقبحاً من آخر، بل هو الجمال من كل وجوهه، والخير من كل جهاته، ومن هذا الخير الازلي اللامتناهي، تستمد الصور المجردة خيرها، ومن جمال وجوده ينبعث جمالها ووجودها.

وهو هو العلة الاولى لكل ما هو جميل وحسن. — هو الحركة والحياة...

ولكن ما هي علاقة هذا الاله الاعظم بعالمنا المحسوس؟ اهي علاقة منظِّم ام علاقة خالق؟

لم يتوصل القدماء الى تصور الخلق من لا شيء. لكنّ افلاطون استنبط لنا نظرية تقترب بعض الاقتراب من نظرية الخلق المطلق. فهو يصرّح بان ليس في هذا الكون كمال، او نظام، او وجود حقيقي الأ ومصدره من الله. امّا المادة الازلية التي ينسقها الله، ويفيض عليها الصورة والكمال، فليست هي وجوداً حقيقياً بل استعداداً لقبول الوجود، هي مقر الامكان والعدم.

وهكذا ترتقي سلسلة الوجود تدريجاً من اخسّ الكائنات الى اشرفها، من المادة القريبة من العدم، الى عالم المحسوسات، الى عالم المعقولات، الى المثال الاعلى.

وكل الكائنات المحسوسة والمعقولة تنزع سراً وفي اعماق كيانها الى الكمال، الى مُثلها العليا، الى الخير اللامتناهي، والجمال الازلي المحجوب!

راي ارسطو

لم ينهج ارسطو منهاج استاذه افلاطون في الارتقاء الى تصور الاله. فعنده ان عالم المعقولات والمُثل انما هو عالم وهم وخيال، والبراهين التي تستند الى الاوهام تولّد اوهاماً.

لكنه توّجه توّاً الى الطبيعة، وسألها بجرأة ورصانة عن نفسها، فنطقت وسلمته مفاتيح اسرارها.

رأى ارسطو كما رأى افلاطون ان الكون في تغيّر مستمر : فالماء يستحيل الى بخار ، والبخار الى غمام ، والغمام يعود فيهبط امطاراً . والبذرة تودع بطن الارض ، فتموت ، ولا تلبث ان تحيا ، وتطلّ سنبلة مرتعشة او سنديانة جبارة تعصف بين اغصانها الارياح .

فما معنى هذا التغيّر ، وهذه الاستحالات ؟ هل انعدم الماء انعداماً عندما تحول الى بخار ؟ وهل اضمحل كل ما في الخشب عند اندلاع السنة اللهيب ؟ كلّا بل بقي شيء من الخشب في الرماد ، ومن الماء في الغمام ، ومن البذور في السنابل والاشجار . والعنصر الباقي تحت هذه التغيرات هو عنصر مشترك بين كل الاجسام واسمه المادة او الهيولي . والكمال ، او الخواص الجديدة التي اكتسبته ، هي الصورة . وذلك الانتقال نفسه من كمال الى كمال ، ومن صورة الى صورة ، هو الحركة . والمادة بحد ذاتها لا شكل لها ، ولا وزن ، ولا حجم ، ولا توجد الا بالصورة ولا تكمل الأ فيها . والمادة القوة ، والصورة الفعل . وكل حركة طبيعية في الكون وانتقال من القوة الى الفعل ، هو نزوع الى الكمال ، لان الفعل كمال . وبمقدار ما يملك الكائن من الفعل يكون كاملاً . ولهذا فالمعدن اشرف كمالاً من التراب ، والنبات من المعدن ، والحيوان من النبات ، والانسان من الحيوان . فلو تصورنا كائناً مجرداً عن المادة ، صورة خالصة ، تحققت كل رغائبه ، وامتلأت كل نزعاته ، وصار فعلاً محضاً ، كان كمالاً محضاً لامتناهياً . هذا الكائن ، الفعل المحض ، الكمال المحض ، هو الله . — ولنا على وجوده دليل في الحركة ، وانتقال الكائنات من القوة الى الفعل ، ومن النقص الى الكمال . لان كل متحرك يقتضي محركاً . وهذا المحرك يكون اما ساكناً واماً متحركاً ، فان كان متحركاً يقتضي محركاً . وبما ان سلسلة الاسباب لا ترتقي الى ما لا نهاية له ، حكمنا بوجود محرك اول لا يتحرك

وليس معنى هذا ان الكائن الاول ، في نظر ارسطو ، هو السكون المطلق والجمود والموت ، كما توهم بعض مؤرخي الفلسفة ، بل بالعكس .

فتصوّر الفعل المحض يقودنا الى تصور الحياة المطلقة ، اللامتناهية ، التي تكتفي بذاتها ولا تحتاج الى كمال خارج عنها . اذ كل حركة تدل على وجود نقص في المتحرك ، لانه يتحرك الى كمال لا يستولي عليه . فالكائن الذي يحوي كل الكمالات ليس هو جوداً ، بل هو فعلٌ ، وحياة ...

دعونا الله المحرك الاول ، فكيف يحرك هذا الكون ؟ يقول ارسطو ان الله لا يعلم عناصر الطبيعة ، لان الطبيعة ناقصة . وعلمه كامل ، والكامل لا يدرك الناقص . هو لا يعرف الطبيعة ، لكنّ الطبيعة تنزع اليه . لان كل الكائنات تميل من طبعها الى الكمال . ولا تتحرك ، وتنتقل من حال الى حال ، ومن صورة الى صورة ، الا لتزداد خيراً وجمالا . وبما ان الله هو مصدر كل خير وجمال ، صارت الطبيعة باسرها ، من اعالي السماوات الى اعماق البحار ، من اقاصي المسكونة الى اقاصيها ، تحن بكل قواها الى هذا الكمال الازلي ... وكما ان المعشوق يستلفت انظار العاشق ويجذبه بجماله ، هكذا يجذب الله اليه الاكوان ! ...

رأي افلوطين زعيم الافلاطونية الحديثة

توصلنا مع افلاطون الى تصور اله مثاليّ ، يهيمن من وراء المرئيات والمعقولات ، على عالم المثل والمحسوسات .

ورفعنا ارسطو من تحليل الحركة ، وفكرة المادة والقوة ، والصورة والفعل ، الى محرك اول لا يتحرك ، فعل محض ، يجذب العالم اليه بالشوق .

ثم اتى الرواقيون (Stoïciens) فقطعوا الحد الفاصل بين الله والكون ، وجعلوه ناراً ازلية في مركز العالم ، عنه تتفجر العناصر ، والنفوس الجزئية ، واليه تعود .

فقام افلوطين ، ومزج هذه الآراء ، وبثّ فيها روحاً صوفية ، شرقية ، هندية ، وبنى اسس الافلاطونية الحديثة كما نعرفها اليوم .

قال افلاطون : لا تفتشوا عن الحقيقة في المحسوسات المتغيرة ، بل ارفعوا

الحاظ نفوسكم الى عالم المثل الثابتة . فتبع افلوطين نصيحة استاذه وغالى في نتائجها . فنبذ المنطق والبراهين ، وتجرد عن الشهوات الحسية ، وزهد في الدنيـا ، ثم اغمض باصرة البدن ، وفتح بصيرة القلب ، واخذ ينتظر الانوار العلوية كي يتحد بها ، ويكتنه اسرارها . وزعم انه توّصل الى هذا الكشف الصوفي اربع مرات في حياته . . . واليك الان نتيجة هذه الاكتشافات الوجدية .

الكون فيض عن الواحد المطلق ، مع نزعة الى الرجوع اليه . هذا الكائن الاول الازلي ، واحد ، يفوق العقول ، ولا تدركه الافكار ، ولا تطبّق عليه نعوتنا واوصافنا ، لانها تتضمّن نقصاً وحدّاً . فلا يقال عنه انه موجود ، بل فوق الوجود ، ولا يقال هو كامل ، بل فوق الكمال ، ولا يقال هو صالح بل فوق الصلاح . وبكلمة ، هو اللامحدود ، اللامتناهي . ومن ملئه تفيض كل الكائنات ، دون ان يفقد شيئاً من كماله .

وبما انه واحد فلا يفيض عنه الا الواحد ، وهو عقل على صورته ومثاله ، واقرب الموجودات الى كماله .

وهذ العقل يعقل ذاته ، ويعقل الواحد المطلق ، الذي انبثق منه ، فيفيض نفساً كلية . ومن اشعة هذه النفس تفيض النفوس الجزئية التي تتسرب في كل مظاهر الطبيعة ، من المعادن ، الى النبات ، الى الحيوان ، الى الانسان .

وكلما ابتعدت النفوس عن المركز الذي تنبثق منـه ، ازدادت نقصاً وانحطاطاً ، الى ان تصل الى المادة ، وهناك تقف الانوار الالهية ، وتكاد تضمحل وتتلاشى في ظلماتها .

فمراتب الوجود من اخسها الى اشرفها هي مادة ، فصورة ، فنفس نباتية ، فنفس حيوانية ، فنفس انسانية ، فنفس كلية ، فعقل ، فواحد مطلق . .

وكما ان النفوس انبثقت من الله انبثاق النور من الشمس ، والحرارة من النار ، هكذا حفظت في كيانها نزوعاً الى الرجوع اليه . ولا تنال النفس البشرية ذلك الا بتحويل انظارها عن ظلمات المادة الى عالم المعقولات

وهذا امرٌ يقتضي تجرداً عن الحواس والشهوات، وزهداً في الدنيا، ورجوعاً الى الداخل ، وتأملاً طويلاً في عالم الغيب . حينئذٍ تفنى ذاتنا ، وتضمحل في الله، كما تتلاشى نقطة الماء في قلب الاوقيانوس الاعظم ...

ودونك شيئاً من اقوال افلوطين التي نقلها لنا الفارابي عن كتاب الاثولوجيا المنسوب لارسطو :

« اني ربما خلوت بنفسي كثيراً ، وخلعت بدني ، فصرت كاني جوهر مجرد بلا جسم ، فاكون داخلاً في ذاتي ، وراجعا اليها ، وخارجاً من سائر الاشياء سواي، فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباً منه؛ فاعلم عند ذلك اني من العالم الشريف جزء صغير ؛ فلما ايقنت بذلك ، ترقيت بذهني من ذلك العالم ، الى العالم الالهي فصرت كاني هناك متعلّق به . فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ، ما تكل الالسن عن وصفه، والآذان عن سمعه . فاذا استغشى فيَّ ذلك النور وبلغ الطاقة ، ولم اقوَ على احتماله ، هبطت الى عالم الفكرة ؛ فاذا صرت الى عالم الفكرة، حجبت الفكرة عني ذلك النور ! » (مجموعة ص ٣٦—٣٧)

راي المتكلمين

لا حاجة الى ان نردد هنا راي المتكلمين في الله تعالى ، فقد اشرنا اليه في « نشأة الفكر العربي » ، وأبدينا مناقشاتهم في وحدة الله ، وصفاته ، وقدرته ، وخلقه . واظهرنا كيف عارضوا الفلاسفة والمعتزلين وفرقوا بين الذات والصفات .

بعد ان بسطنا اراء الفلاسفة ، والمتكلمين ، فلننتقل الى نظرية الفارابي ولنبحث عما فيها من الابتكار .

نظرية الفارابي

في واجب الوجود

وجود الواجب الوجود

قوة الابتكار ، عند الفيلسوف ، تظهر من وحدة فلسفته ، وتماسك اجزائها وتناسق فروعها ، وعمق استنتاجاتها ، وكل هذه الصفات متجمعة في نظرية الفارابي ؛ فانه من تبصره في الكون ، ومن اراء الحكماء الذين تقدموه ، ومن استنباط بعض مبادئ اولية ، بنى لنا صرحاً فلسفياً شامخاً ، كان مثلاً أعلى للفلسفة الاسلامية وحكمة القرون الوسطى . واسس هذه الفلسفة تنحصر في التحديدات ، والمبادئ الآتية :

قسم المعلم الثاني الموجودات الى ثلاثة :

١ : موجود ممكن الوجود بذاته ،

٢ : موجود ممكن الوجود بذاته ، وواجب بغيره ،

٣ : وموجود واجب الوجود بذاته .

اما الموجود الممكن الوجود بذاته ، فهو الكائن الذى لا تقتضي ذاته وجوده ، وليس من طبيعته ان يكون موجوداً ضرورةً . فاذا تصورناه غير موجود لم يلزم من ذلك محال .

والموجود الممكن الوجود بذاته ، الواجب الوجود بغيره ، هو الكائن الذي لا تقتضي ذاته وجوده ، ولكنه يوجد ضرورة ، اذا وجدت علته . فالحرارة مثلاً ليس من طبيعتها ان تكون موجودة ؛ ولكنها توجد ضرورة اذا وجدت النار . والنور ليس من طبيعته ان يكون موجوداً ، ولكنه يوجد ضرورة ، اذا وجدت الشمس .

والموجود الواجب الوجود بذاته ، هو الموجود الذي تقتضي ذاته وجوده وله من طبيعته ان يكون ضرورةً موجوداً . قال ابو نصر :

« ان الموجودات على ضربين ، احدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويُسمى ممكن الوجود ، والثاني اذا اعتُبر ذاتــه وجب وجوده ويسمى واجب الوجود . وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ؛ فلا غنى بوجوده عن عـلة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره » (مجموعة فلسفة الفارابي ص ٦٦)

وبما ان الممكن الوجود ليس له من طبيعته ان يكون موجوداً ، فاذا وجد ، فوجوده عن غيره . والاشياء الممكنة الوجود من ذاتها ، لا يتسلسل بعضها عن بعض الى ما لا نهاية له ، بل يجب ان تنتهي عند موجود اول واجب الوجود :

لان سلسلة الممكنات ، كما يقول لنا تلميذ الفارابي ، ابن سينا ، وان كانت غير متناهية ، تبقى ممكنة الوجود بذاتها ، فلا تستطيع ان تعطيَ ذاتها الوجود ، بل تحتاج الى كائن خارج عنها ، واجب الوجود .

هذا الكائن الواجب الوجود ، الذي يعطي الممكنات الوجود ، هو الله .

طبيعة الله — الوجود المحض

ومن تصوّر واجب الوجود ، وممكن الوجود ، استنتج الفارابي التفرقة الجوهرية بين طبيعة الخليقة وطبيعة الخالق : فطبيعة الله هي نفس الوجود المطلق ، الوجود المحض : لاننـا اذا ميزنا بين ماهيته ، وبين وجوده جزّأناه ، وجعلناهُ حادثاً وممكن الوجود . لاننا عندما نحدّد طبيعة الحيوان او الانسان ، فلا نشير بذلك الى وجوده ، او عدمه ، بل الى ماهيته . اذاً فالوجود لا يدخل في حقيقة الماهيات بل هو عرض يزيد عليها ، ويكملها . امّا الوجود في الله ، فهو نفس ماهيته ، ولا نستطيع ان نفصله عنهـا ولو بالعقل .

بساطة :

وعلينا ان ننفي عن الله كل تركيب من مادة وصورة ، وقوة وفعل، وجوهر وعرض، وحركة وسكون : لان كل مركّب ، قوامه بالاجزاء التي يتركب منها ، والاجزاء سبب لوجود الكل . فالموجود الذي يفتقر الى اجزائه ليتم له الوجود ، هو حادث ، وممكن الوجود ، ويحتاج الى كائن خارج عنه .

والله لا يقع تحت جنس او نوع او فعل او اي تحديد يطبق على الممكنات : اذ لا نسبة بين الخليقة والخالق ، وكل ما نستطيع ان نقوله عن ماهيته ، انه واجب الوجود .

وحدة

واجب الوجود واحد ، لا يشاركه في وجوده وجود . لانه لو كان لوجوده مثلٌ في النوع ، لما كان تام الوجود : اذ التامُّ الوجود هو الذي يستوعب كل كمالات الوجود ، فلا يوجد خارجاً عنه وجود من نوعه .

وهذا الاستنتاج المنطقي العميق اليس هو صدى لآية القرآن : قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوءا احد ! . . .

الله عقل وحياة

والواجب الوجود عقل ، لانه صورة مفارقة منزّهة عن المادة . وكل صورة بريئة من المادة هي عقل بالفعل، اذاً فالله عقل بالفعل . وهو لا يحتاج في تعقله ، الى معقولات تنقل عقله من القوة الى الفعل : لان هذا النوع من الادراك نقص ، يلائم عقلنا الهيولي الضعيف ، الذي لا يصبح عقلًا بالفعل الاّ عندما يفيض عليه العقل الفعّال معقولات بالفعل . امّا العقل الالهي فمن طبيعته ان يكون عقلًا بالفعل . . . وبما ان الله واحد

بسيط من كل الوجوه ، فلا فرق بين ذاته وعقله وتعقله ، بل هو العقل والعاقل والمعقول .

وهو العلم والعالم والمعلوم ، وجوهره واحد ، غير منقسم .

واذا كان الله عاقلاً ، وعالماً ، ويعلم افضل معلوم ، باتقن علم ، فهو ايضاً حي ، وحياة .

غبطة الله

سعادة الانسان تقوم بان تحصل له كل الكمالات التي تنزع اليها نفسه ، وعقله . فاذا تحققت رغائبه ، وادرك هذه الخيرات ادراكاً تاماً ، شعر بلذة وحبور ، وكان سعيداً .

ولكن ما النسبة بين ادراكنا المحدود ، وادراك الله اللامتناهي ؟ وما النسبة بين موضوع علمنا ، وموضوع علمه ؟ وبين جمالنا وكمالنا ، وجماله وكماله ؟ . . .

اذاً فالله ، بادراك لامتناهٍ ، يكتنه ذاته اللامتناهية ، فيجد فيها جمالاً لامتناهياً ، فيحصل له سعادة لامتناهية :

وخلاصة القول : ان الله في نظر الفارابي ، هو الواجب الوجود ، الوجود المحض ، الفعل المحض ، الكمال المحض .

هو البساطة المطلقة ، والوحدة المطلقة . هو الحق والحياة والعقل والمعقول .

هو الجمال اللامتناهي ، والغبطة اللامتناهية . وجوده من طبعه ، ومن طبعه تستمد الكائنات الوجود !

ابتكار الفارابي في هذه النظرية

من راجع آراء افلاطون ، وارسطو ، وافلوطين في الله اتضح له ان الفارابي ادخل في نظريته الروح الافلاطونية والارسطاطاليسية والافلوطينية .

فهو كافلاطون سما بعقله الى المثال الاعلى ، مثال الخير والجمال .

ومثل ارسطو توّصل الى تصور الفعل المحض .

ومثل افلوطين كشف لنا النقاب عن الوحدة المطلقة اللامتناهية التي تحار في ادراكها العقول .

لكنه تفوّق على افلاطون وارسطو وافلوطين، بتعمقه واستنتاجاته المنطقية فان هؤلاء المفكرين ، وان رفعوا الله فوق الكائنات ، فهم مع ذلك لم يدركوا الفرق الجوهري اللامتناهي ، الذي يفصل الخليقة عن الخالق ؛ فوضعوا لنا موجودين ازليين واجبي الوجود : الله والمادة ؛ فاتى الفارابي وتغلغل في تحليل تصوّر واجب الوجود وممكن الوجود ، واثبت الوجود المطلق اللامتناهي الى الله وحده .

فكانت النتيجة ان فيلسوفنا فاق كل حكماء اليونان بتعريف طبيعة الله ، واثبات وحدته .

كذلك ادخل في الهيأته شيئاً من آراء المتكلمين في الخلق . ولعل القرآن ، والدين المسيحي، كان دليله الاول في الارتقاء الى هذا السمو في التفكير . ولكن علماء الكلام ، وان برهنوا عن قضية الخلق بالقياس والمنطق ، لم يستنتجوا هذه الاستنتاجات العميقة من تصوُّر الواجب ، والممكن، لانهم ميزوا بين الذات والصفات ، وقالوا باله عالم بعلم ، مريد بارادة، قادر بقدرة ، متكلم بكلام . فاين هذا من تصور الاله الواجب الوجود ، الفعل المحض ، والكمال اللامتناهي ؟

فللفارابي اذن فضل عظيم في بناء صرح علم الالهيات ، ولو لم يتوصل الأ الى تحليل طبيعة الكائن الممكن الوجود ، والواجب الوجود ، والتغلغل في معانيها الى هذا الحد، لكان ذلك شاهداً كافياً على سمو عقله، ودافعاً مبرراً الى رفعه الى مستوى اكبر فلاسفة الكون .

الفصل السادس

الفيض - نظام الكون

أوصلنا الفارابي الى تصوّر كائن ممكن الوجود، ليس له من طبيعته ان يكون موجوداً ضرورة، يستمد وجوده من واجب الوجود.

ولكن متى وكيف صدرت الكائنات عن الله؟ أفي الزمان ام منذ الازل، أمباشرةً ام عن طريق التوسط والتسلسل؟

اذا اردنا ان نفهم جواب الفارابي، فلا بدّ لنا من التعمّق في مبدأين اساسيين اليهما اتجهت جميع آرائه ومنهما صيغت فلسفته:

المبدأ الاول: «عن الواحد لا يصدر الا الواحد»

والمبدأ الثاني: «في تعقل الله والعقول، قوة الفيض والخلق».

اما المبدأ الاول «عن الواحد لا يصدر الّا الواحد» فمعناه ان المعلول يلحق العلة، ويكتسب منها كماله. فاذا كانت العلة بسيطة كان المعلول بسيطاً واذا كانت مركبة، كان مركباً. والكائن الذي له تصورات عديدة مختلفة بوسعه ان يحدث معلولات عديدة مختلفة. اما الكائن الواحد، البريء من كل تركيب، المنزه عن المادة والصورة، والقوة والفعل، الذي لا يدخله تعدّد ولا بوجه من الوجوه فتكون ذاته واحدة، وعقله واحداً، ومعلوله واحداً...

اذاً عن الواحد المطلق لا يصدر الا كائن واحد، وهو عقل بسيط مثله.

اما المبدأ الثاني «في تعقل الله والعقول، قوة الفيض والخلق» فمعناه: أن العلم والاحداث في العقول المفارقة، شيء واحد. ولنا على ذلك امثلة في عقل الانسان. فاذا استولى عليه تصوّر، ورأى ضرورة تحقيقه في الخارج

انبعث فيه الشوق الى فعله، والشوق يبعث الشهوة، والشهوة تثير الاعصاب والاعصاب تحدث الحركة، وتنجز الفعل . وقد يحصل لنا ذلك احياناً بدون قصد ولا اختيار .

قال الغزالي : « والذي يمشي على جذع ممدود بين حائطين مرتفعين غاية الارتفاع، يتوهم في نفسه السقوط، فيسقط، اي يحصل السقوط لتوهمه؛ ولو كان ممدوداً على الارض، فيمشي عليه ولا يسقط ؛ لانه يتوهم السقوط ولا يستشعره، فيكون تصور السقوط وحضور صورتـه في الخيال سبباً لحصول المتصور. . . » (مقاصد الفلاسفة ص ١٦٤) .

والفرق بين علمنا، وعلم العقول المفارقة والسبب الاول، اننا بحاجة الى الاعضاء، والمادة، لتحقيق تصوراتنا . اما واجب الوجود، والارواح المجردة، فتفعل مستقلة عن المادة، وبادراك اتم، ويكون فعلها خلقاً .

واذا كان عن الواحد لا يصدر الا الواحد، فمن اين تولدت الكثرة في هذا الكون؟ ومن اين انبثقت ارواحنا؟ وانبجست مياهنا؟ عن اي وجود فاضت الاجرام السماوية المتلألئة فوق رؤوسنا، والامواج المتلاطمة على شواطئنا؟ كيف صدر الجسم المركب عن الروح البسيط؟ ان الفارابي لا يتردد في الجواب على هذه الاسئلة، بل يحلها، وينظم لنا وجوداً عقلياً تتسلسل فيه الكائنات بعضها عن بعض، كما تتسلسل المسائل الهندسية والبراهين المنطقية في نظر المهندسين البارعين، والمنطقيين الحاذقين .

فلنرتق بالفكر الى الواحد الاول، واجب الوجود، الكمال اللامتناهي . فهو يعقل ذاته، ويدرك كماله، ويعرف بعلم واحد، انه مبدأ الوجود . وبما ان العلم والاحداث شيء واحد في الله، فاض عن هذا التعقل عقل اول مفارق . وهذا العقل مجرّد عن المادة، لكنه لا يخلو من كل تركيب اذ انه يعقل من جهة واجب الوجود، ومن جهة اخرى يعقل ذاته، فيدرك انه ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالله . وهكذا تعدّدت الاعتبارات في تعقله، وصار سبيل لابداع الكثرة في الكون .

ولما كان التعقل والابداع شيئاً واحداً في العقول، حصل عن هذه التعقلات ثلاثة كائنات ممكنة الوجود، تتفاوت رتبة وكمالا بحسب كمال التعقل. فبما انه واجب الوجود بالاول، ويعقل الذات الالهية يُفيض عقلاً ثانياً مفارقاً.

وبما انه ممكن الوجود، ويعقل ذاته يُفيض نفساً فلكية، وجرماً سماوياً، او السماء الاولى.

قال الفارابي: « واول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد، لانه ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالاول. لانه يعلم ذاته، ويعلم الاول، وليست الكثرة التي فيه من الاول، لان امكان الوجود هو لذاته، وله من الاول وجه من الوجود. ويحصل من العقل الاول بانه واجب الوجود وعالم بالاول عقل آخر، ولا يكون فيه كثرة الأ بالوجه الذي ذكرناه ويحصل من ذلك العقل الاول انه ممكن الوجود، وانه يعلم ذاته، الفلك الاعلى بمادته وصورته التي هي النفس. والمراد بهذا ان هذين الشيئين (امكان الوجود وعلمه لذاته) يصيران سبب شيئين اعني الفلك والنفس».
(مجموعة فلسفة الفارابي ص ٦٨)

وقد شرح لنا ابن سينا فكرة الفارابي بدقة عندما نسب صدور الكائنات الى ثلاثة تعقلات في العقول المفارقة: فمن تعقل العقل المفارق لله انه واجب الوجود يفيض عقلاً ثانياً. ومن تعقله لذاته انه واجب الوجود بالاول يفيض نفساً فلكية، ومن تعقله لذاته انه ممكن الوجود يفيض جرماً سماوياً.

والعقل الثاني له قوة الابداع مثل العقل الاول فيفيض ايضاً عقلاً ثالثاً، وفلكاً ثانياً، ونفساً ثانية.

ولا تزال العقول يتسلسل بعضها عن بعض فتولد انفساً وافلاكاً الى ان تنتهي عند العقل الفعّال، العاشر في رتبة العقول المفارقة، ودائرة القمر، التاسعة في رتبة الدوائر الفلكية.

اليك نظام العقول والافلاك كما تصوره الفارابي :

العقل الاول الذي يفيض عن واجب الوجود يُفيض العقل الثاني والسماء الاولى .

العقل الثاني يفيض العقل الثالث وكرة الكواكب الثابتة .

العقل الثالث يفيض العقل الرابع وكرة زحل .

العقل الرابع يفيض العقل الخامس وكرة المشتري .

العقل الخامس يفيض العقل السادس وكرة المريخ .

العقل السادس يفيض العقل السابع وكرة الشمس .

العقل السابع يفيض العقل الثامن وكرة الزهرة

العقل الثامن يفيض العقل التاسع وكرة عطارد

العقل التاسع يفيض العقل العاشر والعقل الفعال وكرة القمر

والعقل الفعال لا يلعب دوراً في تحريك السماء ، وتوليد العقول ولكنه يحصر مهمته في ابداع عالم ما تحت القمر ، عالم التغير والفساد ، وتنظيم حياة الطبيعة . وان الفارابي وفلاسفة العرب يسمون هذا العقل واهب الصور . لانه هو الذي يشكل « هيولي » ارسطو ، ويكملها ، ويفيض عليها الصورة ، ولا ينال ذلك الا بتوسط الافلاك السماوية . فان هذه الاجرام باختلاف حركاتها ، وتباين سرعتها ، وتعدد نسباتها ، تؤثر في المادة وتعطيها استعدادات مختلفة متنوعة لقبول صور جديدة الى ما لا نهاية له . وكلما تهيأت المادة لقبول هذه الصور يفيضها عليها واهب الصور .

واول نتيجة لتأثير الاجرام ، وفيض العقل الفعّال ، هي توليد العناصر الاربعة : الماء والهواء والنار والتراب . ثم ان هذه الاجسام يمتزج بعضها ببعض ويؤثر بعضها ببعض ، فتولد اجساماً اكثر تركيباً ، واشد اشتباكاً . وتختلط هذه الاجسام الجديدة بعضها ببعض ، وبالعناصر الاربعة ، فتنتج اجساماً اكثر تعقيداً . ولا تزال الامتزاجات ترتقي من تركيب الى تركيب ومن صورة الى صورة ، تحت اشراف السماء ، واشراق العقل الفعّال ، الى

ان تكوّن مملكة المعادن، ثمّ تتعدّاها الى مملكة النبات، فمملكة الحيوان، فالى الانسان. واتقن تركيب تعده الكواكب، تركيب الجسم البشري، واسمى صورة يفيضها العقل الفعّال هي نفس الانسان.

هذا هو سُلّم الوجود، كما تمثله فيلسوف العرب. نزلنا فيه تدريجاً من الكائن الاول، واجب الوجود، الى العقول، الى الافلاك، الى عالم ما تحت القمر، عالم التغير والفساد.

وكما ان الموجودات انبجست عن السبب الاول بنظام وتسلسل، هكذا تتوق الى كمالاته، والرجوع الى عظمته، بنظام وتسلسل. لان كل موجود ينزع اولاً الى الكائن الذي يعلوه كمالاً، فالمادة تتشوق الى الصور، والتراب الى المعدن، والمعدن الى النبات، والنبات الى الحيوان، والحيوان الى الانسان، والانسان الى الافلاك، والافلاك الى العقول، والعقول الى الله. اما الله فيكتفي بذاته ولا يعشق الا ذاته، وليس له غاية، او قصد من خلقه، الا فيض ما يحويه من الكمال اللامتناهي...

اذاً فالعالم في نظر الفارابي، سلسلة عظيمة، متماسكة الاجزاء، متناسقة الحلقات، مرتبطة بالكائن الاول الذي يفيض عليها الوجود والخير والحياة.

ابتكار الفارابي في هذه النظرية

ليس الفارابي اول من قال بالخلق من لا شيء، بل قد سبقه الى نشر هذه الحقيقة الديانات الموحّدة الثلاث: الموسوية، والنصرانية، والاسلامية. وليس هو اول من شرح الفيض، وتسلسل الكائنات عن المبدع الاول، فقد رأينا سابقاً ان افلوطين، زعيم الافلاطونية الحديثة، سبق فمهد له السبيل، واظهر لنا كيفية صدور الموجودات عن الواحد المطلق فقال: ان الله يعقل ذاته، ومن هذا التعقل اللامتناهي يفيض عقلاً، وهذا العقل يعقل ذاته، ويعقل الاول، فيفيض نفساً كلية، وعن هذه

النفس الكلية تنبثق النفوس الجزئية التي تتسرب في مظاهر هذا الكون. وتقدم ارسطو فاسهب في الكلام عن الدوائر الفلكية وحركاتها ونفوسها والعقول المفارقة، والمحرك الاول الذي لا يتحرك، وبيّن لنا كيف ان النفوس الفلكية تتشوق الى العقول المفارقة، والعقول المفارقة، الى الفعل المحض.

اما ابتكار الفارابي، بحسب نظرنا، فيقوم بانه جمع كل هذه الآراء، وادخلها في نظرية جديدة، ترتكز على تصورين بسيطين: فكرة واجب الوجود، وممكن الوجود. اذ لم نعهد فيلسوفاً قبله استنتج طبيعة الخليقة والخالق، ونظام الكون، من سبر غور هذه المبادىء الاولية البسيطة. ومن انعم الفكر في نظرية الفارابي في واجب الوجود، والفيض، لا يناقضنا بهذا الحكم.

فالفارابي اذاً يجمع، ويمزج مزجاً محكماً، ويبث في ما يجمعه روحاً جديدة، فعل مصور حاذق يتأمل ملياً في الطبيعة، ويشبع نظره وخياله من مشاهد الكون، ثم يعمد الى الوانه، وريشته، فيعطينا عالماً ثانياً غير الذي الفناه، تسبح فيه كواكب عقله المنسق، وآفاق خياله المولد، وتتماوج فيه انوار جديدة لا تحد، ولا تجارى، لان جذورها تمتد الى اعماق قلب الحياة.

الفصل السابع

النفس البشرية

رأي افلاطون - رأي ارسطو - رأي الافلاطونية الحديثة رأي الفارابي...

اي شيء هي تلك القوة التي تغذينا، وتنمينا، وتحركنا، وتعطينا الحياة؟ ما هي هذه المرآة العجيبة التي ترتسم فيها صور العالم المحسوس، واشباح الزمان وجمال اللامتناهي؟ ما هي النفس البشرية، ومن اين اتت وما يكون مصيرها؟

أهي نتيجة مجموعة ذرات امتزجت، وائتلفت، فاذا تفككت، وانحلت، ذابت وتلاشت، كما تختنق الالحان الشجية عند تحطم الآلة، وتقطع الاوتار؟ هل تولدت عن نمو الجهاز العصبي، فتطورت من جرثومة خفية، الى حيوان اسمى، الى انسان، حتى اذا بليت الاعصاب، ونفد زيت المصباح، انطفأت وعادت الى دياجير الظلام؟.. ام النفس قبس الهي، تذلل عناصر المادة، وتنظمها، وتكوّن لها هذا البدن الجميل الذي يلد، وينمو، ويهرم، ويفنى، فتغادره آسفة، وترجع الى عالم الاله؟...

تلك اسئلة لا يزال الفكر البشري منذ اقدم العصور يفكر فيها ويطلب الجواب عليها. فان جميع اعمالنا ونزعاتنا ورغائبنا متعلقة بذلك الجواب. فاذا سلمنا مع الدين، والفلسفة الصحيحة، بروحانية النفس وخلودها ودوامها، كان لحياتنا معنى وقيمة، وعرفنا كيف نوجه جهودنا في سفرنا المضني، قبل اجتياز شواطىء الابد.. امّا الذين ينكرون اصلهم الالهي،

ويقيسون ذاتهم بحركات ذرات حقيرة او بحشرات قذرة تتمرغ في الاوحال، فيعتقدون ان وجودهم تحت الشمس باطل، واما نيهم اضغاث احلام، يأكلون ويشربون، كسائر انواع الحيوان، وغداً تغمرهم لجات العدم!..

فما هو موقف الفارابي إزاء هذه المعضلات العظيمة؟ وكيف عالجها اساتذته افلاطون وارسطو وفلاسفة الاسكندرية، وما اخذ عنهم وماذا ابتكر في هذا الموضوع الخطير؟.

رأي افلاطون

... في البدء، قبل ان نحلّ في هذا الجسم المظلم الكثيف، ونسمع صراخ بني البشر، وقبل ان يهجم الانسان على اخيه الانسان ذئباً ضارياً، كانت نفسنا تسبح في جو هادىء بين العقول الشريفة، وراء جوبتر الاعظم... وكانت منذ الازل تنعم بمشاهدة مثال الخير اللامتناهي، ذاك الذي يشرق انواره على المعقولات والمثل... وفي ذات يوم، اطلت من عالم السماوات على عالم المحسوسات، فتاقت الى معرفة اسراره، والاتحاد بعناصره... لهذا الذنب، او لجرأة اخرى، عاقبها الاله فاضطربت، وهوت، فاذا هي صورة طفل يئن تحت نفحات الرياح الباردة، او صورة يتيم تخنقه العبرات، كما قال ابن سينا:

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي اسفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع..

لكن تلك النفس اخذت تألف هذا الجسد شيئاً فشيئاً، فتحصنت فيه، ونشرت قوتها الغضبية في قلبه، والشهوانية في امعائه، وتعلقت بالمادة وهامت بالظلام:

انفت وما انست، فلما واصلت، ألفت مجاورة الخراب البلقع
واظنها نسيت عهوداً بالحمى، ومنازلاً بفراقها لم تقنع..

ولو لم يكن لها غير هذه القوى الحسية لنسيت اصلها الالهي نسياً ابدياً ، لكن طبيعتها الروحية لم تضمحل بحلولها في البدن ، بل بقي لها جزء ضئيل في تجاويف الدماغ، وهو العقل الانساني . وهذا الجزء الضئيل حفظ صور المُثُل التي كان يدركها في عالم المعقولات . وهو يستطيع ان يحيي هذه الآثار السماوية، ويعقلها، اذا تخلص من سيطرة المادة، وقهر شوكة الحواس . واذ ذاك يرجع رويداً رويداً الى ذاته ويبدد الخيالات ، الى ان يلتقي بالمعقولات، فيذكر حينئذٍ انه من نسل الهي غيّبته لجج الظلام.

وهكذا تطلّ النفس الانسانية ، من وراء حجاب البدن ، على عالمين مختلفين : عالم العقل ، وعالم الحواس . فاذا هي تغلبت على عالم المحسوسات وحطمت بعض قيود المادة ، طارت بعد الممات الى عالم اسمى ، وحلّت في بعض الافلاك الساطعة ؛ واذا ذللت كل نزعات البدن ، وادمنت التأمل بالمعقولات ، ادركت مباشرة عالم المُثُل، وامتثلت امام وجه الاله . اما اذا اعرضت عن التبصر في الحق الباطني ، وتبعت خداع الخيالات، فتنتقل الى بدن احط ، فتحل ، مثلاً ، في صورة امرأة ، او جسم حيوان .

لعلك تقول : هذه احلام شاعر . فيجيبك افلاطون : بل هي حقائق يسندها المنطق والبرهان . فقد تبين ان المعقولات لا تأتينا عن المحسوسات لان المعقولات ثابتة ، والمحسوسات متغيرة ، والثابت لا يحصل عن المتغير . والاختبار اليومي يدلنا على ان الصور الحسية تذكرنا تصورات عقلية ، فاذا رأينا جسماً جميلاً ، تذكرنا الجمال المطلق ، واذا شاهدنا قاضياً عادلاً ، تذكرنا العدل المطلق، وذلك دليل على انا اقتبسنا معارفنا العقلية من عالم آخر ، عالم المثل . . .

وبما ان النفس كانت موجودة ، منذ الازل ، كان بامكانها ايضاً ان تحيا الى الابد . اضف الى ذلك انها من جوهر المعقولات ؛ ولذلك لا يدخلها فساد، ولا يلاشيها عدم . . . اما القوى الغضبية ، والشهوانية ، المتعلقة بالمادة ، فتفنى مع البدن وتضمحل .

وخلاصة القول :

ان الانسان الحقيقي هو النفس، اسيرة البدن، وعند الممات، اذا تخلصت من كل كلف به، يرجع العنصر الهيولاني الى التراب وتعود الروح الى عالم الاله :
فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع !..

رأي ارسطو

رأى افلاطون ان وجود النفس في البدن، هو وجود قسر واغتصاب، فهي لم تخلق له، ولم يخلق هو لها . ومن ذلك استنتج ان السعادة الحقيقية تقوم بالتخلص من المادة .

فعارضه تلميذه ارسطو وقال : ان اتحاد الروح بالجسم هو اتحاد طبيعي وان الانسان لا يقوم بالنفس وحدها، ولا بالبدن وحده، بل هو مزيج من هذين العنصرين . وبتعبير ادقّ، أن النفس هي صورة الجسد وكماله وغايته . فكما ان لا شكل للمادة او الهيولي، ولا تعين، ولا كمال، إلا بالصورة، هكذا البدن ايضاً لا تعين له، ولا وجود الا بالصورة، اي بالنفس . ثم ميّز ارسطو بين النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الانسانية، فقال : النفس النباتية هي فعل اول لجسم آلي من حيث اغتذائه ونموه وانساله، والنفس الحيوانية هي فعل اول لجسم طبيعي من حيث ادراكه للجزئيات، والنفس الانسانية هي فعل اول لجسم آلي من جهة ادراكه للمعقولات .

واذا فرّقنا في الحيوان بين النفس النباتية، والنفس الحساسة، فلا نعني بذلك ان له نفسين مختلفتين، بل هناك نفس واحدة، لها قوتان : قوة الغذاء والنمو والتوليد، وقوة الاحساس . وهكذا لا يكون في الانسان ثلاث انفس مختلفة، بل هي نفس واحدة، لها قوة النفس النباتية، والنفس الحيوانية والادراك... لان صورة الاعلى تحوي كمال صورة الادنى بنوع افضل واتمّ .

والادراك على ضربين : الادراك الحسي والادراك العقلي . فالادراك الحسي يقوم اولاً بانتزاع صور المحسوسات المنطبعة بالحواس الخمس، فتؤديها هذه الى « الحس المشترك » وهو المركز الاول الذي تتجمع فيه الصور الآتية عن المحسوسات المختلفة ؛ فيقابل بعضها ببعض ، ويردها الى مصدر واحد يكون شجرة ، او حصاناً او انساناً الخ. وبعدئذٍ تنتقل الى خزان عام يستثبت صور الاشياء بعد زوالها ، ويسمى « الخيال » .

وهذه الصور اذا تمثلت للانسان، بعد غيابها، عن غير قصد، ومع علمه بانها حصلت له في الماضي، دعيت «القوة الحافظة» . ويلي الحافظة « الذاكرة» وهي القوة التي تستحضر، عن قصد واختيار، الصور المنطبعة في الخيال .

ثم ننتقل من الادراك الحسي الى الادراك العقلي. والفرق بين الادراكين عظيم : لان الحواس الخارجية والباطنية تدرك صور الكائنات المحسوسة وعلاقاتها بالزمان والمكان ، كأن تكون بهذا الشكل وذاك القدر، وذلك اللون ، وهذا الوضع ، وهذا الزمان . اما العقل ، فيدرك ماهيات الاشياء ، والخواص العامة المشتركة ، التي لا تتغير ، ولا تتبدل بتبدل الزمان . او قل ان الحواس تدرك الجزئي ، والعقل يدرك الكلي . الحواس تدرك هذا الانسان زيداً او عمراً ، والعقل يدرك الانسان المطلق الذي تطبق ماهيته على كل انسان في كل آن ، ومكان .

ولكن كيف نرتقي من معرفة الجزئيات الى معرفة الكليات ؟ يجيب ارسطو على هذا السؤال فيقول : إن عقلنا يشبه صحيفة بيضاء لم يسطر عليها شيء، خلافاً لما يزعمه افلاطون، وكما ان الورقة هي بالقوة ، الى قبول الخط والكتابة ، هكذا عقلنا هو بالقوة الى قبول المعقولات . وكما ان الورقة لا تصير رسالة بالفعل ، الا بتأثير كاتب بالفعل ، هكذا عقلنا لا ينتقل من القوة الى الفعل الا بتأثير عقل بالفعل .

لذلك قسم المعلم الاول العقل الانساني الى عقل منفعل، وعقل فاعل . فالاول يقبل المعقولات ، والثاني يجردها عن المادة ويدفعها اليه معقولات بالفعل .

ويشبه تأثير العقل الفاعل بالعقل المنفعل ، تأثير الشمس بالعين : فالعين لا ترى الالوان في الظلمة ، الى ان تشرق اشعة الشمس ، فتؤثر في الالوان وتنقلها الى العين ، وتؤثر بالباصرة ، وترسم فيها الالوان ، وهكذا تكون الالوان مرئية بالقوة ، والعين باصرة بالقوة ، وبعد بزوغ الشمس تصبح الالوان مرئية بالفعل ، والعين باصرة بالفعل . والآن ما هي طبيعة هذا العقل الفعّال او الفاعل الذي ينقل العقل المنفعل الى الفعل ؟

ان ارسطو يغدق عليه نعوتاً طنانة ، غامضة ، وهذا ما جعل الشراح اليونان والرومان والعرب يتبارون في تأويلها ، ويستنبطون نظريات جديدة نظن انها لم تمر بفكر ارسطو . ان العقل الاول (اي العقل الفاعل) ، في نظر الفيلسوف ، هو عقل دائماً بالفعل ، عقل مفارق ، ازلي ، ابدي ، جاء من الخارج الى الجسم كنور الهي . ولكن ما معنى هذا انه دائماً بالفعل ، ازلي ابدي مفارق ؟ أهو الله ، كما يزعم اسكندر الافروديسي ، والكندي ؟ ام عقل من العقول الفلكية ، على زعم الفارابي ، وفلاسفة العرب ، ام قوة من النفس البشرية ذاتها ، كما يعتقد كثيرون من فلاسفة القرون الوسطى ، ومؤرخي الفلسفة الحديثة ؟ وقد تجد في مؤلفات ارسطو ما يؤيد كل هذه الاراء . فالمسألة اذاً غامضة تحتاج الى درس اوفى واعمق ... ويزيد المعلم الاول على ذلك ويقول ان القوى الحسية ، والعقل المنفعل ، تضمحل وتفنى بفناء البدن ، فلا يبقى الاّ العقل الفاعل . فاذا كان هذا العقل الالهي جزءاً منا ، فلا شك باننا خالدون ، واذا كان هو الله ، او احد العقول المفارقة فكلنا ، في نظر المعلم الاول ، سائرون في سبيل الاضمحلال ، والعدم !

راي الافلاطونية الحديثة

في فلسفة افلوطين صبغة افلاطونية ظاهرة ، ولكنها تفرق عنها بنزعة حلولية ، اشرنا اليها في الكلام عن الله . ولا بأس من ترديدها الآن ايضاحاً لحقيقة النفس ، عند فلاسفة الاسكندرية ، واصلها ، ومصيرها .

شرح افلوطين هذا الكون بانه سلسلة انبثاقات عن الواحد المطلق فعن انبثاق اوّل ، فاض العقل ، وعن انبثاق ثان فاض عن العقل النفس الكلية ، وعن النفس الكلية فاضت النفوس الجزئية . في البدء كانت نفوسنا مجرّدة عن المادة ، تتمتع في قلب النفس الكلية بالتأمل في المعقولات والواحد المطلق . غير انها شعرت في داخلها بحنين الى الحرية ، والانفصال عن اصلها الالهي ، فتسربت الى هذا البدن المظلم ، وانست به ، فنسيت وطنها الالهي ، وصارت كلما توغلت في المادة ، ابتعدت عن الروح ، ومسخت صورة ابيهـا السماوي . ومع ذلك ليس بوسعها ان تنفصل عن النفس الكلية انفصالًا تاماً ، فهي لا تزال مرتبطة بها ، كما ان النفس الكلية مرتبطة بالعقل ، والعقل بالله . وعندما تتبصّر بهذا الكون وينجلي لها بهاؤه ، تنتقل من ادراك المحسوس الى ادراك المعقول ، ومن الافتتان بالجمال الطبيعي الى الافتتان بالجمال العقلي . حينئذٍ تدخل الى ذاتها وتتجرد عن الحواس ، وتنسلخ من الميول والشهوات وتفكر طويلًا بعالم المُثُل . ولما كانت في قلب النفس ، والنفس في قلب العقل ، والعقل في قلب الله ، لا يستحيل عليها ان تدرك في ذاتها النفس الكلية التي انفصلت عنها ، ثم ترتقي الى العقل والمعقولات ، ثم ينكشف لها نور الواحد المطلق ، فتسكر بهذا الحسن والبهاء ، وتنسى كل شيء حتى عالم الفكر وذاتها ، وتذوب حباً وهياماً في قلب المعشوق الالهي . . .

هذه هي اسمى درجات الوجد والفناء ، وهي كما رأيت تتطلب تضحيات عظيمة . فعلى الطالب ان ينسلخ من كل ميل مادي ، وشهوة حسية ، وينقطع الى التأمل والتفكير الداخلي ، الى ان يشرق عليه النور الازلي . . والنفس التي تتجرد تجرداً كليـاً عن علاقات البدن ، وتتوصل الى الانقطاع عن المعقولات ، تتوجه تواً بعد الموت الى عالم المثل ، ثم الى الله . . . اما التي تليها رتبةً وكمالاً ، ويبقى فيها بعض النزوع الى المادة ، فتستحيل الى كواكب سيارة ، تراقب نظام الكون . والتي تليها تُخيّر في انتقاء الجسم الذي تريده .

اما النفوس الخبيثة فتنتقل الى اجسام منحطة ، وحالات شنيعـة ، فالسيد يستحيل الى عبد، والغني الى فقير . ومن كان قاتلاً يُعد للقتل، ومن كان ظالماً للظلم : وجزاء السيئة سيئة مثلها .

وليس خلود النفس نسيج وهم ، واختلاق خيال. . فان افلوطين يردد عليك البراهين العديدة التي اوردها افلاطون لاثبات هذه الحقيقة الخطيرة. اما الوَجد ، والاتحاد ، والفنا. في الواحد المطلق ، فامر يفوق عالم الفكر ، والقياسات والبراهين . ولا يُنال الا بحالة نفسية عجيبة لا توصف ولا يُعبّر عنها بكلام .

رأي الفارابي

قوى النفس :

النفس الانسانية في نظرية الفارابي تشبه شجرة جبارة تمتدّ جذورها في اعماق قلب الارض الصامت ، وتنتشر افنانها واغصانها في نور الضباب المتضائل، وترتعش ازهارها فوق التراب والضباب، امام وجه الشمس الباهر .

اما الاصول المختبئة في ظلام اعماق الارض ، فهي قوة النفس النباتية التي لا تشعر ، ولا تدرك، ولكنها ، خفية وخلسة، تجذب العناصر الغذائية وتهضمها ، وتحولها الى لحمنا ودمنا . ووظيفتها حفظ البدن وتنميته بالغذاء وابقاء الجنس البشري بالتناسل .

والافنان المنتشرة في انوار الضباب المتضائلة ، هي حواسنا الخارجية والباطنية، التي لا تدرك المعقولات المجردة، بسبب انغماسها في المادة، ولكنها تتصل باشباح هذا العالم المتغير .

والازهار المرتعشة امام وجه الشمس، هي العقل الانساني، الذي يتخلص من غشاوة الشهوات ، والاحساسات ، ويحلق فوق المحسوسات ، ويمتثل امام انوار العقل الفعال الفتانة .

هذه القوى ، وان صدرت عن اصل واحد ، يدعى النفس البشرية ،

يفرق بعضها عن بعض فرقاً جوهرياً . فليس من طبيعة النفس النباتية ان تحس وتدرك المحسوسات ، ولا من طبيعة الحواس ان تدرك المعقولات ، كما انه ليس من طبيعة العقل ان يشاهد المحسوسات .

لم توجد النفس قبل البدن كما يظن افلاطون ، بل خلقت معه ، وفاضت عن واهب الصور عند تهيوئه لقبولها . فحلت فيه حلول الصورة في المادة وكملته ونسقته ، واعطته البهاء ، والحركة ، والحياة .

الادراك الحسي — الحواس

تتصل حواسنا بالكون بواسطة اثر حسّي تطبعه العناصر الطبيعية في بصرنا ، او سمعنا ، او ذوقنا ، او شمنا ، او لمسنا . وقد يكون هذا الاثر شديداً قوياً ، او ضعيفاً ضئيلاً ، فتثبت صورته في الحاسة زمناً يسيراً ، او طويلاً ، حسب المصدر الذي ينبعث عنه . وجوهر الادراك الحسي قائم بمماثلة بين المدرِك والمُدرَك المحسوس . فكما ان الشمع يبقى غريباً عن الخاتم ، الى ان ينغمس هذا فيه فينتزع صورته ، ويصير مشابهاً له ، هكذا الحواس تبقى غريبة عن المحسوسات ، الى ان تنطبع فيها صورها ، فتشابهها وتماثلها ، ويحصل لها الادراك .

لكنَّ هذه الصور المنتزعة عن المادة ، المختلسة عن الاجسام ، لا تبقى في الحواس ، بعد زوال المحسوسات ، بل تنتقل الى خزانة في الدماغ يسميها الفارابي « المصوِّرة »

في المصوِّرة ، او في خزانة ثانية تليها ، قوة تدعى « الوهم » ، وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يُحس : كالقوة التي في الشاة فاذا تمثلت لها صورة الذئب ، ادركت عداوته ، وشره ، ونفرت ، وادبرت .

ويلي الوهم قوة «الحافظة» ، وهي الخزانة التي تودع ما يدرك الوهم ، كما ان المصورة هي الخزانة التي تودع ما تدركه الحواس .

وبعد قوة الحافظة، قوة «المفكرة»، وهي التي تتسلط على ودائع الحافظة

والمصورة ، فتجمع بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، وتؤلف تركيبات جديدة مختلفة، قد تكون مطابقة للحقيقة والواقع ، وقد تكون مجموعة اوهام . كأن تستنبط صورة حيوان براس انسان او جسم ثور ، وذنب حصان . وهذه القوة تسمّى « متخيلة » اذا استعملها الوهم، «ومفكرة» اذا استخدمها روح الانسان .

وبما ان الحواس محدودة في الزمان ، ومحصورة في المكان ، لم يكن باستطاعتها ان تدرك المعاني الصرفة المجرّدة . اذ اننا ندرك بابصارنا هذا الانسان في هذا المكان ، بهذا الحجم ، وهذا الملبوس ، وهذا اللون . ولا نبصر الانسان المطلق ، والماهية العامة المشتركة .

ونتوصل بالوهم والحس الباطن الى استثبات صور المحسوسات بعد زوالها ، واستحضارها عند الحاجة ، وادراك معناها ، ولكننا لا نقدر ان نستجلبها مجردة عن الزوائد والغواشي من كم وكيف واين ووضع . اما تصور الانسانية الصرفة ، والعدل ، والخير، والشر ، فامر يفوق الحواس الخارجية ، والباطنية ، ويتعلق بالعقل الانساني وحده .

الادراك العقلي — العقل

قلنا ان الادراك الحسي لا يحصل للحواس الا بانطباع صور المحسوسات فيها ، فاذا لم يكن طعام فلا ندرك الطعم ، واذ لم يكن شمس فلا ندرك الالوان، واذ لم يكن موجات في الهواء ، فلا ندرك الاصوات . وهكذا لا يتم لنا الادراك العقلي الا بانطباع المعقولات في العقل . ولكن كيف نحصل عليها ومن اين نستقيها ؟ امن المحسوسات ؟ وكيف نستطيع ذلك وفعل المحسوسات محصور بالمادة ؟ أمن تذكر صور المثل المطبوعة في ذهننا ، قبل حلول نفسنا في البدن؟ هذه اوهام واشباح . ومع ذلك في نفسنا تصورات معقولة ، كتصور الحيوانية ، والفضيلة ، والرذيلة ، فمن اين اتت ؟

هذه المعضلات ، في اصل المعرفة العقلية ، حملت الفارابي على تقسيم العقل الى عقل هيولاني ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد وعقل فعّال .

العقل الهيولاني

في البدء كان عقلنا شبيهاً بصحيفة بيضاء لم يُخط عليها شيء ، او اشبه بالهيولي الارسطاطاليسية التي لا حد لها ، ولا شكل ، ولا تعيين . وبتعبير آخر كان عقلنا بالقوة لاقتبال كل المعقولات .

والحال ان كل كائن بالقوة لا يخرج من القوة الى الفعل الا بتأثير كائن بالفعل ، من طبيعته . اذاً لا بد لنا من التسليم بوجود عقل مفارق عاقل بالفعل ، والا لاقتضى عقلاً ثانياً ينقله من القوة الى الفعل ، وهكذا الى ما لا نهاية له .

هذا العقل الذي يفيض على عقلنا الهيولاني المعقولات ، هو العقل الفعّال

العقل بالفعل

وعملية هذا الالقاح العقلي تقوم بان يستولي العقل الفعّال على المصورة ، ويُشرق نوراً سرياً ، روحياً ، على الصور المخزونة فيها ، ويجردها عن شرائط المكان والزمان ، فتصبح معقولات بالفعل ، بعد ان كانت معقولات بالقوة ، ثمّ يفيضها على العقل الهيولاني فيستيقظ من سباته ، ويقبلها ، ويدركها ويصير عقلاً بالفعل . ومثل ذلك مثل الشمس ، والالوان ، والبصر . فالالوان مرئية بالقوة ، والعين باصرة بالقوة ، وعندما تشرق الشمس ، وترسل اشعتها ، تؤثر بالعين ، وتؤثر بالالوان ، وتحمل الالوان الى العين ، فتصير الالوان مرئية بالفعل ، والعين باصرة بالفعل .

العقل المستفاد :

ولا يزال العقل الفعال يجرد الصور الحسية ، ويجعلها معقولة بالفعل ، الى ان يدرك ماهيات كل المعقولات المجردة عن المادة او اكثرها ، وحينئذ يفيض

عليه صوراً جديدة معقولة بالفعل من طبيعتها ، لم تُجرد عن المـادة ، ولم تكن في مادة ولن تكون ، كصور العقول المفارقة، فيصير عقلاً مستفاداً. والفرق بين العقل بالفعل ، والعقل المستفاد، ان الاول يعقل المعقولات التي كانت بالقوة بالمادة ، فجرّدها العقل الفعال ، وجعلها معقولات بالفعل . امّا العقل الثاني، اي العقل المستفاد، فيفيض عليه العقل الفعّال معقولات لم تجرد عن المادة ، بل ان في طبيعتها ما يجعلها معقولة بالفعل .

العقل الفعّال :

هو آخر العقول المفارقة ، وقد ادركنا الدور الذي يمثله في خلق عالم ما تحت القمر ، وافاضة صور العناصر الاربعة ، والنباتات ، والحيوانات ، والنفوس البشرية . واوضحنا مهمته في تجريد المعقولات، وانارة العقل الانساني

الاشراق :

وقد اشار الفارابي الى ادراك آخر عجيب اشبه بوجد افلوطين ، واتصال الصوفيين . ولا يحصل عليه الا العقول السامية وانفس الانبياء . وطريقته تقوم بان ينصرف الانسان عن كل افعال البدن وشهواته ، وينقطع عن التصورات الحسية ، والتخيلات الباطنية ، ويتجه بعقله الصافي الى عالم الملكوت، فتصير نفسه كمرآة مصقولة يفيض عليها الله المعقولات السماوية كما ترتسم الاشباح في المرايا الصقيلة . قال الفارابي :

« الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضاً عن اللواحق الغريبة، مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير، وذلك بقوة لها ، تسمى العقل النظري . وهذه الروح، كمرآة ؛ وهذا العقل النظري، كصقالها؛ وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهي، كما ترتسم الاشباح في المرايا الصقيلة ، اذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الاعلى شغل بما تحسه من الشهوة والغضب والحس والتخيل . فاذا اعرضت عن هذه، وتوجهت تلقاء عالم الامر، لحظت الملكوت، واتصلت

باللذة العليا. » (مجموعة فلسفة الفارابي ص ١٥٦)

وبما أن المدرك متشبه بما يدركه، صارت النفس عالماً معقولاً، شريفاً، لا تنطبع فيها صورة العقول المفارقة فحسب، بل نور الله وجماله الازلي، فتشاهد الحق، وتكتسب بهاء عظيماً، وتبطل عن ذاتها، وتنسى كل شيء الّا وجه المعشوق الالهي: «كل مدرك متشبه من جهة بما يدركه تشبه التقبل والاتصال، والنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال، فترى الحق وتبطل عن ذاتها، فاذا رجعت الى ذاتها قالت لها اف!.. » (مجموعة ص ١٤٢)

اذاً فالعائق عن الاتصال بعالم الالهيات هو البدن. فاذا تجردنا عنه، ورفعنا الحجاب، انكشف لنا ما وراء الحواس، ورأينا ما لم ترَه عين، ولا سمعت به اذن، ولا خطر على قلب بشر.

«ان لك منك غطاء، فضلاً عن لباسك، من البدن، فاجتهد ان ترفع الحجاب، وتتجرد، فحينئذٍ تلحق، فلا تسأل عما تباشره، فان الم فويل لك، وان سلمت فطوبى لك، وانت في بدنك، تكون كانك لست في بدنك، وكانك في صقع الملكوت، فترى ما لا عين رأت، ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» (مجموعة ص ١٤٣)

غير ان هناك نفوساً، يسميها الفارابي الارواح القدسية، لا تحتاج الى التجرد عن الحواس الخارجية والباطنية، كي تتصل بالملكوت، اذ انها تستطيع في وقت واحد ان تدرك الكون بالحواس الخارجية، وتستنبط الخيالات والاشباح بالحواس الباطنية، وتناجي العقول والملائكة بالقوى العقلية، دون ان يشغلها عمل عن آخر. وهذه هي انفس الانبياء. (مجموعة ص ١٥٦).

بقاء النفس:

النفس تدرك المعقولات المجردة عن المادة وتدرك العقول المفارقة وقد يُتاح لها على هذه الارض، ان تخترق حجب الجسد والمادة، وتشاهد الحق

والملكوت . والحال لا يجوز ان تكون هذه المعقولات في جسم ولا في شيء متجزىء ، لان اللامادي لا يحصر في المكان والزمان . اذاً فالجوهر الذي يقبلها ويدركها هو نفسه مجرد عن المادة، بريء من التركيب، منزه عن التجزؤ ، ومستقل عن البدن في وجوده . لذلك لا يفسد بانحلاله ، ولا يندثر باندثاره ، بل يرجع الى عنصره السماوي في دار الخلود .

غير ان الفارابي يناقض نفسه ، في مواضع اخرى ، ويقول ان الحياة الثانية معدة فقط للعقول التي اكتملت على هذه الارض بادراك المعقولات اما انفس البُله، والجهَّال ، الملتصقة بالمادة، التي لم تنزع الا الى الهيولي ، فتفنى وتضمحل بفناء البدن وانحلاله . قال الفارابي :

« اما اهل المدن الجاهلة ، فان انفسهم تبقى غير مستكملة ، بل محتاجة في قوامها الى المادة ضرورة ، اذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة لشيء من المعقولات الأول ، اصلا . وهؤلاء هم الهالكون والصائرون الى العدم، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والافاعي . واما اهل المدينة الفاضلة ، فان الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من آراء اسلافهم ، تخلص نفوسهم من المادة » (المدينة الفاضلة ص ٩٨ — ٩٩) .

من هذا النص يحيل الى القارىء ان النفس البشرية متعلقة في جزئها الاعلى بالمعقولات ، وبجزئها الاسفل ، بالبدن . فالروح التي بجهلها قطعت علاقاتها عن عالم الفكر، وانفصلت بالموت عن البدن، لا تجد ركناً تستند اليه في وجودها لا في عالم المعقولات ، ولا في عالم المحسوسات ، فتهوي الى لجج العدم وتغرق .

السعادة والشقاء :

ان نفس المستكملين بالمعقولات تحيا ، بعد الموت ، حياة سعيدة ، او شقية ، لا نهاية لها .

وجوهر السعادة يقوم بان تصير النفس عالماً معقولاً ترتسم فيه صور

النفوس الفلكية، والعقول المفارقة، والمبدأ الاول اللامتناهي، الذي يفيض الوجود والبهاء على كل الكائنات .

ويزيد في هذه الغبطة التحاقُ النفوس المتشابهة بعضها ببعض : لانه اذا مضت طائفة من الناس، وخلصت انفسهم، يعقبهم جيل آخر يقوم مقامهم، ويفعل افعالهم، ويلتحق بهم بعد الممات . ثم تليهم طائفة ثالثة، فرابعة، فخامسة، الى ما لا نهاية له . وكل طائفة تنضم الى التي تماثلها، فتسعد النفوس برؤيا بعضها بعضاً سعادة ابدية .

ولكن لا سبيل الى الحصول على هذا المجد والنعيم، اذا لم يستوفِ الانسان، على الارض، بعض شروط جوهرية، كادراك المعقولات لاستكمال نفسه، وجعلها بحالة من الوجود تمكنها من الاستغناء عن المادة بعد انفصالها عن البدن . ولا بد من التحلي بالافعال الجميلة، وتنمية ملكات الفضائل التي تصدر عنها .

واصل شقاء الانفس الشريرة، ان الانسان الذي يرتكب الكبائر، وينغمس في المحظورات، يكسب من هذه الافعال الرديئة هيئات نفسانية رديئة مثلها، تتعدد وتتجمع مع الايام وتزيد المرء نقصاً وقبحاً . ثم تقترن هذه الملكات الشنيعة الى نزعات النفس السامية، وتصطدم بها، وتعاكسها فيحصل للقوى الناطقة الم عظيم . لكن الاشرار لا يشعرون على الارض، بهذا الانحطاط الادبي، لانهم منصرفون عن التأمل العقلي الى الشهوات، وملاذ البدن، فلا يدركون العراك الواقع بين الميول السافلة، والميول السامية وبين ملكات الفضيلة، ونزعات الرذيلة، كالمريض المشغول عن آلامه الداخلية ببعض مشاهد الكون . لكن الشقاء يتقدمهم ويرافقهم الى ما وراء القبور . هناك تتجرد النفس عن الحواس، فتنظر الى قبحها مباشرة دون لغز، ولا مرآة . وتكون هي لذاتها الهلاك والجحيم ...

وان ألمها يزداد، حينما تلتحق بها طوائف النفوس الشريرة التي ماثلتها

وثمّ ينمو نفورها من ذاتها ومن اللاحقات بها، فتحيا بين الحسرة والقنوط، في عذاب لا يفنى، وشقاء لا يزول ! . . .

ابتكار الفارابي في هذه النظرية

كل من انعم النظر في آراء افلاطون، وارسطو، وافلوطين في اصل النفس، وعلاقتها بالبدن، ومصيرها بعد الموت، وقابلها بنظرية الفارابي، خُيّل اليه ان المعلم الثاني لم يستنبط شيئاً . بل ردد اقوال من تقدموه من حكماء اليونان . ولكن، اذا حددنا نقاط المسائل المشتركة، وحصرناها في اربع : اصل النفس، وعلاقتها بالبدن، وقواها وخلودها، وقارنّا بينها، تحققنا ان الروح الفارابية وان شابهت الروح الافلاطونية، والارسطاطاليسية والاسكندرية، قد حفظت لها ميزة خاصة تفرقها عن سائر العقليات .

قال ابو نصر : ليست النفس نتيجة تطوّر المادة، والتناسل، بل هي فيض عن واهب الصور . افلا ترى أن هذا التصريح هو صدى تعليم افلاطون في ازلية النفس، ووجودها قبل البدن ؟ او هو تعليم افلوطين في فيض النفوس الجزئيـة عن النفس الكلية ؟ لا ننكر ان الفارابي تأثر بهذين الحكيمين، لكن الفرق عظيم بين اعتقادهما واعتقاده : فافلاطون يزعم ان النفس كانت موجودة بالفعل منـذ الازل في عالم المعقولات، والفارابي ينفي بكل صراحة هذا الراي حيث يقول : « لا يجوز وجود النفس قبل البدن، كما يقول افلاطون » .

كذلك افلوطين يثبت في تاسوعه ان النفس كانت موجودة بالفعل في النفس الكلية، ولذنب ما، او رغبة في الحرية والاستقلال حلّت في هذا الجسد . اما الفارابي فيرتأي ان النفس فاضت في الزمان عن واهب الصور، عند تهيؤ البدن لقبولها، ولم يكن لها وجود آخر قبل هذا الوجود . اذاً فقد كانت بالقوة في العقل الفعال قبل تكوين الجسد، كوجود كمال المعلول في كمال العلة . . . وهذا القول لا يناقض نظريته في العقول المفارقة . فان

هذه في احداثها للاجرام السماوية، والنفوس، لا تُفيض كائنات كانت موجودة فيها بالفعل بل تخلقها خلقاً ، كما يخلق الباري اول العقول . . .

وقد اقترب الفارابي كثيراً من ارسطو في تعليل اتحاد النفس بالبدن وتقسيم قواها . فكلاهما يتفقان على ان النفس هي صورة الجسد وكماله وغايته، ويقسمان قواها الى النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الانسانية ثم يحللان ادراكاتنا، ويميزان بين الادراك الحسي، والادراك العقلي : فبالحواس ندرك الجزئيات مع ما يلحقها من وضع ، وكيف ، وكم ؛ وبالعقل ندرك الكليات المجردة عن خواص المادة المتغيرة .

والحواس على ضربين منها ما يدرك المحسوسات من الخارج بانطباع صور الاشياء فيها، وهي الحواس الخارجية، ومنها ما يدرك صور المحسوسات من الداخل بعد غيابها، وهي الحواس الباطنية . والحواس الباطنية عند ارسطو خمس : الحس المشترك ، والخيال، والوهم ، والحافظة، والذاكرة؛ وعند الفارابي اربع : الحس المشترك او المصورة، والوهم، والذاكرة، والمفكرة (او المتخيلة) والفرق بين الفيلسوفين ان الفارابي يخلط الحس المشترك بالمصورة ، وهما قوتان مميزتان عند ارسطو . ويفصل الخيال عن المتخيلة، وهما قوة واحدة عند المعلم الاول . ثم ان ابا نصر لم يتعمق كالفيلسوف اليوناني في تحليل الذاكرة ، واصنافها .

وقد لا تجد كبير فرق بين قوانين الادراك العقلي عند المعلمين . ففي نظرهما يكون العقل الانساني في اول امره استعداداً محضاً لقبول الصور ويسمى حينئذٍ العقل المنفعل (ارسطو) او العقل الهيولاني (الفارابي) . ولا ينتقل من القوة الى الفعل الّا بتأثير عقل دائماً بالفعل يدعى العقل الفاعل او العقل الفعال . . . وهنا يبتدىء وجه الخلاف ، في تعريف طبيعة هذا العقل . ان مؤرخي الفلسفة الحديثة يرجحون ان ارسطو يشير الى قوة روحية من اصل النفس تلاقي الصور الحسية وتجردها عن المادة . اما اسكندر الافروديسي ، والكندي ، فكانا يزعمان انه المحرك الاول ، الباري تعالى .

ثم جاء الفارابي وقال ليس هذا العقل الشريف جزءاً من الانسان ، وليس هو الكائن الاول ، بل احد العقول المفارقة ، الذي يصل عالم ما تحت القمر ، بعالم الافلاك والعقول . . .

وعندما يكتمل العقل بالفعل ، يفيض عليه العقل الفعّال معقولات جديدة بريئة من طبعها من كل مادة ، فيصير عقلاً مستفاداً . وهذا العقل كما حددناه ، لم يشر اليه ارسطو ، ولا فلاسفة الاسكندرية ، بل هو من مبتكرات الفارابي .

وينفصل ايضاً ابو نصر عن ارسطو في نظرية الكشف ، والاشراق . فان المعلم الاول لم يسلّم قط بامكان اتصال العقل البشري اتصالاً مباشراً بالعقول المفارقة والمحرّك الاول . فالادراك العقلي ، في نظره ، لا يحصل فينا بدون اتجاه ما ، نحو الصورة المحسوسة ، لان النفس والبدن يؤلفان طبيعة واحدة ، وليس باستطاعة العقل ان يتجرّد تجرداً تاماً عن الجسد والمادة . اذاً فقد استقى الفارابي هذه النظرية عن مصدر اسكندري . وقد استعان بافلاطون والافلاطونيين لاثبات خلود النفس اكثر من ارسطو ، لان هذا لا يجزم ببقاء الروح بعد الموت ، ورايه في الخلود غامض ، ومع ذلك فقد يكون تأثر به لدُن صرح باضمحلال نفوس الجهلة والبُله ، الذين لم يستكمل عقلهم بادراك المعقولات .

ولكنه خالف الاسكندريين في مسألة التناسخ وانتقال الانفس من بدن الى بدن بعد الموت .

وخلاصة البحث :

ان الفارابي كمّل فلسفة افلاطون والافلاطونية الحديثة بفلسفة ارسطو والمشائين ، وكمّل فلسفة ارسطو والمشائين بفلسفة افلاطون والافلاطونية الحديثة وذلك ان الافلاطونية كانت بحاجة الى شيء من الروح العلمية المدققة ، والرصانة المنطقية ، لحذف منها الفارابي تلك الاحلام الشعرية التي لا تستند على تجربة ولا برهان ، كالقول في ازلية النفس ، وتذكر العلوم ، والتناسخ

والاضمحلال الكلي في الله (افلوطين)، وادخل فيها تحليلات ارسطو العميقة في علاقة النفس بالبدن، وقواها النباتية والحيوانية والانسانية، وضبط قوانين الادراك الحسي، والادراك العقلي، وكيفية الانتقال من الاول الى الثاني.

وكانت الفلسفة الارسطاطاليسية بحاجة الى شيْ من السمو، والعاطفة، فادخل فيها الفارابي تلك النزعة الصوفية الاسكندرية باساليب مبتكرة. فزاد على العقل المنفعل والعقل بالفعل، اللذين ذكرهما ارسطو، عقلاً ثالثاً سماه العقل المستفاد، كي يصل العقل البشري بالعقل الفعال، وسائر العقول المفارقة... وفتح للنفس التي تتجرد عن الحواس الخارجية، والباطنية، افاقاً جديدة لامتناهية كي تطل من سجنها البدني على عالم الملكوت، الى ان تتصل اتصالاً ابدياً بالله بعد مفارقة عالم التغير والفساد.

وهذه، كما ترى، محاولة جبارة، لو نجحت، وارتكزت في كل نقاطها على اساس متين، لوافقت بين النزعتين العظيمتين اللتين تقتسمان العالم: نزعة الماديين المتطرفين الذين لا يعتقدون الا الحس والاختبار، ونزعة المثاليين المغالين، الذين لا يرون في مظاهر الكون الا الروح والافكار.

الفصل الثامن

بين افلاطون والفارابي

الجمهورية – المدينة الفاضلة – بين افلاطون والفارابي

محاضرة ألقيت في معهد الفرير – جونيه

ايها السادة

يُخيل اليّ ان قد مللتم سماع اخبار تلك الازمات، التي راحت تجتاح العالم اجمع. فهنا ازمة الطلّاب، يصارعون الحكومة ابتغاء نيل الوظائف؛ وهناك ازمة العمال العاطلين يحاصرون المعامل؛ وهنالك ازمة الدول، دول العالم وقد انقسمت الى حزبين خطيرين يحاولان السيطرة على المعمور كله: حزب الشيوعية، وحزب الفاشيست. وهنا، وهناك، وهنالك، ازمة التجار، وازمة المحامين، وازمة الاطباء، وازمة المعلمين، الى غير ذلك من ضروب الازمات والمصائب!

نعم لقد ضجرتم من اخبار هذه الازمات. اذن لا تتوقعوا مني الآن ان احدثكم في اسباب اختلال التوازن في الدول والممالك؛ لا بل ان حديثي معكم يدور حول «المدينة الفاضلة» للفارابي، وحول «الجمهورية» المثلى، لافلاطون: «مدينة وجمهورية» لا يتضوّر فيها العمّال جوعاً، ولا يشكو التجار كساداً وفقراً، ولا ينقسم الحكّام الى جمهوريين وملكيين، وشيوعيين وفاشيست، بل يعيش السكان فيها متضامنين، متكاتفين، يرفرف فوقهم الهناء والسلام.

امّا دليلنا في هذا الحديث الشائق فكتابان، سبق ذكرهما : كتاب المدينة الفاضلة، وكتاب الجمهورية . وغرضنا في هــذه المحاضرة تحليل الفكرة الاساسية لهذين المصنفين، والمقابلة ما بينهما، ثم نستنتج مقدار ابتكار الفيلسوف العربي في تأسيس هذا الفردوس الارضي العظيم .

جمهورية افلاطون

كتاب الجمهورية حوار وضعه افلاطون على لسان سقراط وتلامذته، وليست اقوال سقراط هنا، الاّ افكار افلاطون نفسه .

في ذات يوم اجتمع الفيلسوف وتلامذته في منزل شيخ يونان غني يدعى سيفالوس . وبينما هم في شتى الاحاديث، التفت سقراط الى سيفالوس وقال له . ما هي منافع الثروة، وما هو الخــير الاعظم الذي يجتنيه الانسان منها ؟

فقال الشيخ : ان الثروة تجعل صاحبها اميناً عادلًا .

فقال سقراط : وما هو العدل ؟

فتردد الشيخ في الجواب : فوجّه سقراط السؤال الى تلامذته، واخذوا يردون الجواب الواحد بعد الآخر .

فقال احدهم : العدل هو ان يُردّ الى الانسان ما يخصه .

وقال آخر : العدل هو نفع الاصحاب ومضرة الاعداء .

وقال غيره : العدل هو منفعة الاصحاب الصالحين، ومضرة الاعداء الاشرار

وكان سقراط يغربل آراءهم، ويفنّدها بشيء من التهكم والسخر .

واستمروا في جدال الى ان حمي الوطيس . فقام ثراسياخوس، وسقط على سقراط سقوط الصاعقة وقال :

« اي كلام فارغ يشغلكما، يا سقراط، ويا بوليارخوس، ولماذا تخدعان الناس بتأنقكما المتبادل ؟ فاذا كنت حقيقة تريد تحديد العدالة، فلا تقتصر

على توجيه الاسئلة وتتسلىً بافساد الاجوبة عليها . لانك عالم ان توجيه الاسئلة اسهل من اجابتها » (الجمهورية ص ١٢)

حينئذٍ سأله سقراط ان يبدي رأيه في المسألة فقال :

« . . . ان العدالة هي فائدة الاقوى . فان شرائع كل حكومة مصوغة في قالب يضمن فائدتها . . . فشرائع الديموقراطيين ديموقراطية ، وشرائع الاوتوقراطيين استبدادية ، فكأن هذه الحكومات بعملها هذا تصرّح ان ما فيه مصلحتها عدل لرعيتها . . ومن عرّج عن ذلك عاقبوه كمجرم ضد العدالة والقانون . . ونتيجة البحث الحق هي ان منفعة الاقوى هي العدالة في كل مكان » (الجمهورية ص ١٤ — ١٥)

ورأى تلميذ آخر ، اسمه غلوكون ، ان العدل هو اتفاق وعقد بين الافراد لحفظ بعضهم حقوق بعض . لانه « بعد ما ظلم الناس بعضهم بعضاً زمناً طويلاً ، وتحملوا ثقل وطأته (الظلم) على النفوس ، واختبروا العدالة والتعدي كليهما ، رأوا ان الافضل للذين لا يقدرون ان ينبذوا احدهما ، ويختاروا الآخر ، ان يتفقوا على ان لا يظلِموا ولا يُظلَموا . هذا هو منبت الشرائع والمعاهدات بين الانسان واخيه ، فحسبوا ما اوجبته الشرائع عادلاً ومشروعاً » (الجمهورية ص ٣٤)

ولكن ما من احد يعدل مختاراً ، بل مرغماً . حتى اذا تسنى له ان يخدع البشر ، ويقتنصهم في شركه ، دون ان يبدو للناس شرُّه ومكره ، لا يتأخر عن سلب مالهم ، وامتصاص دمهم .

ولما افرغ التلامذة جعبة اعتراضاتهم ، وسقراط يدحضها ، الحوا عليه بان ينصر العدالة بكل ما وهبه الله من قوة منطق ، وسحر بيان . فقال سقراط : « العدالة عدالتان : عدالة في الفرد ، وعدالة في الدولة » (الجمهورية ص ٤٣) .

ولا شك بانها في الدولة اظهر منها في الفرد ، وعليه اذا توصلنا الى تمثيل مدينة عادلة ، نكون قد ادركنا ما هي العدالة . واذا فهمنا العدالة في المجتمع ، فهمناها في الفرد . وهكذا فالسؤال الذي اثاره افلاطون على لسان

سقراط ما هي العدالة ، فتح له افاقاً جديدة واسعة ، فكان الجواب سبباً لوضع اسس علم الاخلاق ، والجمهورية الفاضلة .

نشأة المدينة :

هيا بنا الآن نتصور تلك المدينة في اول نشأتها ثم نتتبع تطورها الى ان تؤلف مجتمعاً كاملاً .

قال افلاطون : « ان الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وافتقاره الى معونة الاخرين » (الجمهورية ص ٤٤) . فان الانسان بحاجة الى القوت والكسوة والمنزل ، ولا يمكنه الحصول على ذلك الا بوجود الزارعين ، والبنائين ، والحاكة والاساكفة ورعاة المواشي وامثالهم ، لامداد الفلاحين بالثيران ، وغيرها من الحيوانات ، ومواد البناء للبنائين ، ونقل الجلود والاصواف للاساكفة والحاكة . . . وبما ان المدينة لا تكتفي ذاتها احتاجت الى واردات تأتيها من المدن الاخرى ، والى صادرات ، فيكون لها ما تدفعه بدل ما تستورده من الخارج ، فيكثر عدد الزراع والصناع ، والتجار ، والملاحين ، والعمال . . . واذا تجهز الناس بما ذُكر عاشوا في اول امرهم حياة الفطرة الهنية ، بعيدين عن زخرف المدنية وملاذها .

قال افلاطون : « فلننظر اولاً في الحياة التي يحياها الناس المجهزون بما ذكر . . . واظن انهم يجنون ذرة وخمراً ، ويصنعون ثياباً واحذية ، ويشيدون لانفسهم بيوتاً ، ويمكنهم العمل صيفاً اكثر الوقت بدون احذية ولا اردية . اما في الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها ، ويقتاتون بالقمح والشعير ، ويصنعون خبزاً وكعكاً . . ويتشرون الخبز الجيد والكعك اللذيذ على حصر محبوكة من القش ، او على اوراق الاشجار النظيفة ، ويجلسون على اسرة مصنوعة من اغصان السرو والآس ، ويتمتعون بصفاء العيش مع اولادهم ، راشفين الخمور ، مكللين بالغار ، مسبحين الالهة ، معاشرين بعضهم بعضاً بسلام » . (الجمهورية ص ٤٧) .

وكلما تقدم البشر بالرقي ازدادوا تأنقاً بالعيش والرفاهية فينتقلون من طلب الضروريات الى التماس الكماليات ، فيتفننون الاسرة والموائد ، وما الى ذلك من انواع الرياش ، والاطعمة الفاخرة ، والحلويات ، وامثال الطيوب والعطور ، والخطايا . . . فتنشأ حرف جديدة لسد هذه الحاجات التي تخلقها المدنية ، كفن الموسيقى ، والشعر ، والتصوير ، والرقص ، والطب .

واذا بلغت المدينة الى هذه الدرجة من الرفاهية وبحبوحة العيش ، اتجهت اليها انظار المدن الاخرى ، فتثور مطامع سكانها الى غزوها ، وسلب اموالها ، فينشأ عن ذلك خطر يتطلب تأليف الجيوش والاساطيل للدفاع عن كيانها ، والذود عن حقوقها . . . غير ان الجنود يكونون قوة هدّامة ، اذا لم يكن من ينظمهم ، ويقودهم ، ويقي السكان شرهم وبطشهم ، فتبعث الضرورة الى تسليم ازمة الامة الى حكام يسنون الشرائع ، ويطبقونها على الرعية ، ويحافظون على العدل والانصاف . اذاً فالدولة طبيعية ، ولا تقوم الا بهذه الطبقات الثلاث : طبقة الحكام المشترعين ، وطبقة الجنود المدافعين ، وطبقة الصناع والعمال المنتجين .

تنظيم المدينة :

ولكن من يكون الحاكم ، ومن يكون الجندي ، ومن يكون العامل في هذه المدينة ؟ انسلّم قيادة الامة الى اي كان بلا فحص ولا تمحيص ؟ ام نحصر الحكم في اسرة دون اسرة ، وقبيلة دون اخرى ، فينتقل مع الوراثة والدم ؟ هل يصلح رجل الشارع لتنظيم الجيش ، والعامل لسن الشرائع ؟ كلّا لم تشأ الطبيعة ذلك ، والا لكانوا كلهم حكاماً ، او جنوداً ، او عمالاً ، وتلاشت المدينة منذ نشأتها . فان الحكيم الاعظم ، مثال الخير والجمال ، فطر اناساً على حب الحكمة والنظر فكانوا حكاماً ، وفطر آخرين على حب القوة والاقدام ، فكانوا جنوداً ، وفطر آخرين على حب العمل واستغلال الارض والتصرف في الثروة والاموال ، فكانوا صناعاً وعمالاً .

وما سبب الشر والثورات في الكون الا عن طموح هذه الطبقات الى نزع بعضها سلطة بعض . فلو بقي التاجر تاجراً ، والطبيب طبيباً ، والشاعر شاعراً ، والجندي جندياً ، والحاكم حاكماً ، لساد الامن ، وانتشر السلام

اليكم الان المنهاج الذي يُنهج لتحقيق هذا الحلم .

يريد افلاطون ان تحتكر الدولة التربية ، وتدريب الافراد ، من المهد الى اللحد . وبذلك تتوصل الى تنظيم الجمهورية السعيدة .

للحكومة وحدها حق تهذيب الناشئة ، وتربية الاحداث ، وعليها ان تبتدئ بتثقيفهم قبل الولادة . وذلك بتحديد سن الزواج ، واختيار المتزوجين . وهذا العمر يكون ما بين الثلاثين ، والخمسة والخمسين للرجل ، وبين العشرين والاربعين للمرأة . ولا يصح الزواج ما لم يبرز العروسان بياناً طبياً يثبت خلوهما من الامراض . وتتخذ الحكومة هذه الاحتياطات كي تحصل على نسل جديد قوي ، سليم الجسم والعقل . وهذا معنى قولنا انها تعالج تثقيفهم قبل الولادة .

كل مولود ذي عاهة ظاهرة ، او ضعف بيّن ، يطرح خارج المدينة ، ويترك عرياناً الى ان يموت (الجمهورية ص ٨٥) اما الاولاد الاصحاء ، فينتزعون من احضان امهاتهم ، وينقلون الى مراضع عامة ، ويوكل امرهم الى عناية الحكومة وحدها ، قبل ان تتأصل فيهم عادات ابائهم السيئة واخلاقهم الشنيعة .

وعندما يترعرع الاولاد ، تعتني الحكومة بتربيتهم البدنية (الجمناستيك) كي تنمي فيهم قوة الاعضاء ، ومرونة الاعصاب ، فيمتلئون صحة ونشاطاً ويستغنون عن الطب والاطباء والعقاقير . والى التمارين الرياضية تُضاف الثقافة الموسيقية ، لان في الالحان والانغام سر التناسق والتوافق ، فترتاض اخلاقهم ، وتتوازن اجزاء نفسهم ، وتخضع قواها بعضها لبعض ؛ ومن هذا الائتلاف تتولد فيهم فضيلة العدل والرقة واللين والحلم .

لكنهم اذا اسرفوا في الرياضة البدنية ، طغت فيهم النزعة الوحشية

وانصرفوا عن العلوم والفضيلة الى الفتك والبطش والدعارة .

واذا اسرفوا في الاناشيد والالحان، ذابت نفسهم حناناً ولطفاً، فيعودون لا يستطيعون خوض غمار الحياة وتذليل المشاق . اذاً فلتكن الثقافة الموسيقية ممزوجة بالثقافة البدنية بوزن واعتدال .

ولا يزال الغلام بين الانغام والالعاب الى السادسة عشرة من عمره ، وحينئذٍ يترك الموسيقى ، ويكب على تحصيل العلوم، واولاها مبادىء الدين وسنن الاخلاق ؛ اذ لا قوام للجمهورية بدون معرفة الله . فعلى الشبان ان يقروا بوجوده وحكمته ومجازاتـه ، وان يعتقدوا بخلود النفس ، والجزاء والعقاب ، فتكون لهم هذه الحقائق دافعاً يدفعهم الى اكتساب الفضيلة ، واجتناب الرذيلة ، وبلسماً لشفاء كلوم القلب، ومبرراً للتفاني والتضحية في سبيل الوطن .

وفي اسلوب التعليم يحذرنا افلاطون من قهر التلامذة وغصبهم على اكتساب المعارف، لان العلوم التي تدخل الذهن قسراً ، لا تستمر فيه طويلاً، بل يريد ان نرغبهم في العلم ترغيباً ، ونشوقهم اليه تشويقاً ، فيقبلون عليه بملء الحرية والرضى . لانـه لا يجوز ان يُمزج تهذيب الحر بشيء من ملابسات الاستعباد . . . ولا يتأصل علم بالذاكرة آتياً عن طريق الارغام. فيجب تدريس الاحداث باسلوب الالعاب والتسلية دون اقل ظاهرة ارغام كي يتمكن كل منهم من معرفة ميله الخاص (الجمهورية ص ٢٠٥)

وفي سن العشرين بعد ان يكون الشبان قـد ألموا بفني الرياضة والموسيقى، واحرزوا شيئاً من سائر اصناف العلوم، وحلّوا انفسهم بالاخلاق الحميدة ، والعقائد الصحيحة ، ونالوا ثقافة متناسقة تتناول البدن والروح ، يتقدمون لاجتياز امتحان اول، يمكنهم من اظهار مواهبهم العقلية والجسمية. فالراسبون تعين لهم الحكومة الوظائف العملية من زراعة وتجارة وتجارة وملاحة وحياكة وهلمَّ جراً .

اما الناجحون فيتابعون ثقافتهم البدنية والعقلية مدة عشر سنوات أُخر

ثم يُجرى عليهم امتحان ثانٍ ادق من الاول، فيسقط منهم من سقط، فيؤلف من الراسبين ضباط الجيش والجنود، وتكون مهمتهم الدفاع عن الوطن.

اما الذين ينجحون في الامتحان فيتخصصون في سن الثلاثين لدرس الفلسفة في فرعيها: اي علم ما وراء الطبيعة او درس الالهيات والمعقولات والمُثل، وعلم السياسة، او فن الادارة والحكم. وقد تدوم هذه الثقافة النظرية خمس سنوات.

بعد كل هذه الدروس العقلية، والتمارين البدنية، تظنون ان افلاطون يسلم الى هؤلاء الابطال المختارين ازمة الحكم. لا! فان هذا الفيلسوف رغم ذلك التدقيق في الدرس والامتحان، لا يعتقد بعد بجدارتهم واستحقاقهم ولا يجرؤ على ترقيتهم الى مناصب الحكم. لانه اذا كانت سواعدهم مفتولة، وعقولهم مرنة، وافكارهم محلِّقة في عالم المثل والمعقولات، فما ذلك بدليل كاف على مقدرتهم السياسية والادارية. ان من ترشح لقيادة الامة، يجب عليه ان يحتك بكل افرادها، ويختبر جميع تفاصيل الحياة الوضعية. ولذلك يدخل اولئك المرشحون في طور ثقافة جديد، ثقافة لا تلتقى في الكتب والملاعب، او الخلوة والاعتزال، بل على مسرح الحياة الاعظم، حيث يدرسون خمس عشرة سنة اخلاق البشر ونزعاتهم، ويحصلون قوتهم ورزقهم بجدهم وعنائهم. والذين ينجحون في هذا العراك الطويل، ويخرجون من العاصفة ظافرين، همُ همْ اهل الجدارة والاستحقاق، وهم حكام تلك المدينة الفاضلة.

مما تقدم تظهر لنا الجمهورية الافلاطونية كميدان فسيح، لا يدخله الا ذوو الاجسام السليمة، والعقول الصحيحة.

وفي هذا المعترك لا يُميَّز بين ابن الحاكم وابن الجندي وابن الفلّاح، بل يكونون جميعاً في مستوى واحد، وما السبق والافضلية الا للذين وهبتهم العناية الالهية اصفى الاذهان، واقوى الابدان، وانبل الاخلاق.

والدولة كلها متعلقة بنظامها وقوانينها ببضعة اشخاص افاضل صقلوا انفسهم وعقلهم واخلاقهم في درس المعقولات والبشر مدة خمسين سنة ، وهم الفلاسفة . قال افلاطون :

«لا يمكن زوال تعاسة الدول ، وشقاء النوع الانساني ، ما لم يملك الفلاسفة، او يتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامة، اي ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد . وما لم ينسحب من حلقة الحكم الاشخاص الذين يقتصرون على احدى هاتين القوتين ، فلا تبرز الجمهورية التي صورناها في بحثنا الى حيز الوجود ، ولا ترى نور الشمس» (الجمهورية ص ١٤٦)

ويُعرف الفيلسوف الحقيقي على ضوء هذه الصفات : انه يكون هائماً بكل انواع المعارف ، محباً لكل مظاهر الوجود ، صادقاً ، قنوعاً ، متغاضياً عن السفالة والصغارة ، زاهداً في هذه الحياة، شجاعاً، دمث الاخلاق، سريع الخاطر ، ذا ذاكرة حافظة ، مشغفاً بالاتساق ، مفطوراً على تذوق الجمال . فمن توفرت له كل هذه الشروط ، كان اهلاً لحكم المدينة الفاضلة .

. . .

والآن وقد اختبرنا سكان مدينتنا ، وحفظنا فيها الاجسام القوية والعقول الصافية ، وانمينا ابدانهم بالتمارين الرياضية ، وعقولهم بالموسيقي وسائر العلوم ، واختبرنا جدارتهم واستعداداتهم الطبيعية ، ورسمنا لكل واحد مهنة ومهمة ، فمنهم من خصصناهم للزراعة والتجارة والانتاج ، ومنهم من وكلنا اليهم حقوق الدفاع عن الوطن ، ومنهم من سلمنا اليهم ازمة الحكومة، بعد تنظيم مدينتنا على هذا المنهاج ، نستطيع ان نجيب بكل سهولة على السؤال الذي طرحه سقراط على تلامذته : ما هو العدل ؟ العدل في الاجتماع هو اقتصار كل انسان على ما يخصه (الجمهورية ص ١٠٨) وبتعبير آخر : العدل هو قيام كل امرئ بالمهمة التي عُينت له . فاذا اكتفى الحكام

بالحكم ، والجنود بالدفاع ، والعمال بالانتاج دون ان تتعدى طبقة على حقوق الاخرى ، كانت المدينة عادلة وكان العدل . وان العدل بالفرد لا يفرق كثيراً عن العدل في المجتمع ، لان النفس تشبه دولة مستقلة حاكمها العقل ، وجنودها العواطف الغضبية ، وعمالها الشهوات . فاذا سيطر العقل على الغضب ، والغضب على الشهوات ، وحصل التناسق والتوافق بين اجزاء النفس ، كان الانسان عادلاً ...

ولكن من يضمن هذا التوازن في الجمهورية ؟ من يكفل ان المنتجين يقتصرون على الانتاج ، والمدافعين على الدفاع ، والحكام على الحكم ، دون ان تتعدى طائفة منهم على الاخرى ؟ ان افلاطون يقترح ثلاث وسائل وصولاً الى هذه الامنية : شيوعية الملك ، وشيوعية النساء والاولاد ، والدين .

هيا بنا الآن نتوسع في هذه النقاط .

ا : شيوعية الملك : يرى افلاطون ان النزاع في المجتمع الانساني ينشأ عن جشع الانسان لاحراز الملك والثروة ، وان الخصومة تتولد عن صياح البشر الدائم : هذا لي ، وهـذا لك ! فلو سمحنا للحكام والجنود بان يقتنوا الاموال ، ويذخروا الكنوز ، لالهاهم ذلك عن القيام بوظائفهم ، واقبلوا على الشعب والمنتجين يضطهدونهم ، ويسلبون ارزاقهم دون شفقة ولا رحمة . لذلك قضت الطبيعة بان تكتفي طبقة الحكام ، وطبقة الجنود ، بمؤونتهم السنوية ، وكسوتهم الضرورية ، عائشين عيشة المساواة ، والاشتراك والاخاء . اما طبقة المنتجين فيؤذن لهم بان يتخذوا لهم ازواجاً ، ويقتنوا ثروة زهيدة محدودة .

ب : شيوعية النساء والاولاد : ولا سبيل الى شيوعية الملك بدون شيوعية النساء والاولاد . لانه لو جاز للحكام والجنود ان ينشئوا العائلات لما استطعنا صدهم عن جمع الاموال وادخار الثروات لبنيهم وذريتهم ، ولما توصلنا الى توجيه جهودهم الى المصلحة العامة ، واسعاد الجمهورية . لهذا

وضع الفيلسوف هذا القانون الغريب وهو « ان تكون النساء بلا استثناء ازواجاً مشاعاً لاولئك الحكام ، فلا يخص واحد نفسه باحداهن ً وكذلك اولادهم يكونون مشاعاً ، فلا يعرف والد ولده ، ولا ولد والده ! » (الجمهورية ص ١٣١) — وهذا ما يجعل من الجمهورية عيلة واحدة جبّارة لها دم واحد ، وعواطف واحدة ، ونزعات واحدة ، وغاية واحدة ، لان الفرد للكل ، والكل للفرد .

ج : الدين : كل هذه القوانين والشرائع تبقى كلمات فارغة لا يُعترف بها ، اذا لم تدعمها السلطة الدينية . لان الامر الالهي وحده يتغلغل في اعماق الضمير . فعلينا اذاً ان نقنع الجمهور بان ترتيب الكون على هذه الصورة ، وتقسيم المجتمع الى ثلاث طبقات ، هو ارادة ربانية ، لا سبيل الى الهرب منها . قال افلاطون :

« سنخبر شعبنا بلغة ميثولوجية :

كلكم اخوان في الوطنية ، ولكن الاله الذي جبلكم ، وضع في طينة بعضكم ذهباً ، ليمكنهم ان يكونوا حكاماً ، فهؤلاء هم الاكثر احتراماً ! ووضع في جبلة المساعدين فضة ، وفي العتيدين ان يكونوا زراعاً وعمالاً ، وضع نحاساً وحديداً . ولما كنتم متسلسلين بعضكم من بعض ، فالاولاد يمثلون والديهم . على انه قد يلد الذهب فضة ، والفضة ذهباً . . . وقد أودع الحكام من الله ، قبل كل شيء ، وفوق كل شيء ، هذه الوصية : ان يخصوا اولادهم بالعناية ، ليروا اي هذه المعادن في نفوسهم . فاذا ولد الحكام ولداً ممزوجاً معدنه بنحاس او حديد ، فلا يشفقن والدوه عليه ، بل يولونه المقام الذي يتفق مع جبلته . . فيكون زارعاً او عاملاً . . . واذا ولد العمّال اولاداً وثبت بعد الحك ان فيهم ذهباً وفضة ، وجب رفعهم الى منصة الحكام ، اصحاب الذهب حكاماً ، واصحاب الفضة مساعدين ولقد جاء في القول الحكيم : ان المدينة التي يحكمها النحاس والحديد فهي الى البوار ! » (الجمهورية ص ٩١)

سقوط الجمهورية :

ومع كل هذه التدابير التي اتخذناها لحفظ التوازن بين الطبقات ، لا بد من ان يأتي يوم يختل فيه هذا النظام ، فتهوي المدينة الى الدمار ، لانه ليس مخلوق في هــذه الدنيا الا وهو عرضة للزوال ولا يبقى نظام الى الابد ، ، ولا نظام كهذا (الجمهورية ص ٢١٤)

وتبدو طلائع الانحطاط بتغيير برنامج الثقافة الذي سنه الفيلسوف ، وذلك عند نشؤ جيل جديد له مطامع تنافي رغائب من تقدموه . فبدلا من ان يتبعوا المنهاج المألوف ، ويدرسوا كل المواد المفروضة ، يكتفون بالعكوف على التمارين الرياضية ، فتنمو القوة البدنية ، والخلق السبعي ، وتضعف قوة العقل والتفكير ، فتكون الفتن والحروب ، ويقبلون خفية على جمع الاموال ، وارتشاف الملذات . واخيراً تتفق طبقة الحكام ، وطبقة الجنود ، ويقتسمون اموال الشعب ، ويستعبدونهم . هذه الحكومة الجديدة تدعى الحكومة التيموكراسية ، اي حكومة الشرف ...

وعندما ينغمس ارباب هذه الحكومة في الملذات ، يعرضون عن الحروب وينقادون لشهوة المال والحواس ، فيفقدون فضيلة الحكمة والشجاعة ، وتصير الثروة في نظرهم مقياس الجدارة والاستحقاق ، فيستولي التجار واصحاب المصارف على الحكم ، فتصير الدولة اوليغارشية .

ولا يزال الاوليغارشيون يجمعون اموال الامة ، ويسلبون ارزاق الشعب الى ان تنقسم المدينة الى اثنتين : الواحدة مؤلفة من الفقراء ، والثانية من الاغنياء . فيتسرب البغض والحسد في قلوب الفقراء ، فيعمدون الى دس الدسائس ، واعداد الاسلحة ، سعياً وراء قلب النظام المحدث . حتى اذا دنت الساعة ، ووافقت الظروف ، تفجرت الضغائن ، واندلعت نيران الثورة فتسقط الدولة الاوليغارشية ، وتعقبها الدولة الديموقراطية .

ويكون شعار الديموقراطيين الحرية ، واللذة ، فيفعلون ما شاؤوا ولا

رادع ، ويتمرّغون في اوحال الرذيلة دون مانع ، وينتقون من الحكام من طابق ميلهم وهواهم، ويزدرون السلطة والشرائع، ويسمون حكامهم عبيداً مختارين ، وحاشية عادمة النفع . . بل توصلهم الجرأة والقحة الى امتهان امهاتهم وابائهم ومعلميهم وشيوخهم . فتعم الفوضى ، ويسود الاضطراب، ويقتل القوي الضعيف ، وينهب الفقير الغني ، ويتمرد العبيد على ساداتهم . ومن المعلوم ان الحرية الزائدة تفضي الى العبودية الزائدة . وذلك ان الشعب متى رأى الحكام عاجزين عن الدفاع عن حياتهم واموالهم، يختار بطلاً يوليه الذود عن آماله . فيهش له في مستهل حكمه ، ويكثر من الوعود في السر والعلن ، ويتظاهر بالوداعة ، حتى يطمئن الشعب ويخضع لاوامره ، فيروح حينئذٍ يطغي ، ويسجن ، ويقتل ، وينفي ، ويكثر الضرائب ويشعل الحروب ، وينزع تقادم الهياكل ، ويلاشي كل سلطة ، وكل حرية . تلك هي دولة الاستبداد .

وخلاصة البحث :

ان المدينة الفاضلة تنشأ في نظر افلاطون، وتثبت اذا تراسها الفلاسفة والحكماء وحفظ كل فرد مركزه ومقامه : الحكام للحكم ، والجنود للدفاع ، والعمال للانتاج . . .

واذا اختلّ هذا التوازن اضطربت المدينة ، وتزعزع النظام ، فتصير الدولة تنتقل من سيء الى اسوأ ، وتتعاقب عليها الحكومات، من التيموكراسية الى الاوليغاريشية ، الى الديموقراطية ، الى الاستبدادية .

اذاً فليس العدل بالقهر والهدم والتعدّي ، بل التوازن ، والتضامن ، والتوافق . والمدينة المثلى هي سيطرة العقل ، والحكمة ، والاخاء، والسعادة على الاهواء السبعية والجهل ، والشقاء ، والظلام ! . .

المدينة الفاضلة

هذه هي جمهورية افلاطون ، فما هي مدينة الفارابي ؟ تلك هي سياسة فيلسوف يوناني وثني عاش في القرن الرابع قبل المسيح ، فما تكون سياسة فيلسوف عربي مسلم عاش في القرن العاشر بعد المسيح ؟

ان ابا نصر الفارابي مدين بكثير من آرائه السياسية لجمهورية افلاطون ، كما انه مدين بابحاثه النظرية لارسطو والافلاطونية المستحدثة . ولكنه بثّ في هذه وفي تلك روحاً اسلامية جديدة ، ونفحة شخصية ، تنمّ عن عقلية مبتكرة تقتبس وتمزج وتهضم وتحوّل كل ما تدركه الى كيانها العميق

دوّن الفيلسوف العربي اراءه السياسية في كتاب « المدينة الفاضلة » وقد يخيل الينا أنه سيقتصر في هذا المصنف على علاج قضية الاجتماع الكامل ، مع ما يتقدمه من تمهيدات ، ويلحقه من عوارض . ولكن نفتح الكتاب ونقرأ ، واذا بنا امام ابحاث فلسفية في الله ، ونفي الشريك عنه ، ووحدته ، وصفاته ، وصدور الكائنات عنه ، ومراتب الوجود ، والعقول المفارقة ، والافلاك السماوية ، وعالم ما تحت القمر ، والمادة ، والصورة ، والعناصر ، والنفس وقواها ، والعقل ، واسباب المنامات والوحي ، ورؤية الملاك . . . اخيراً بعد ان نتصفح القسم الاعظم من الكتاب يقع بصرنا على فصل جديد عنوانه : احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون . وفي هذا الفصل يبدأ الفارابي بالكلام عن المدينة الفاضلة . وكأني بفيلسوفنا هذا يغوص في اسرار حكمة الباري تعالى ، وشرائع السماوات والارض ، وعلاقة بعضها ببعض ، ليحدد لنا مركز الاجتماع الانساني في هذا النظام الكوني العجيب ؛ حتى اذا ألفناه ، طبقنا نواميس مدينتنا على نواميسه وانضممنا الى هذا التوازن والتوافق الكلي ، الشامل لجميع البرايا .

نشأة المجتمع :

كيف نشأ المجتمع ، هل هو طبيعي ، ام منافر لنزعات الانسان ؟
يرى الفارابي ان الاجتماع ناتج عن حاجة البشر الى التعاون والتعاضد ، ليبلغوا اقصى الكمالات الممكنة ، الموصلة الى السعادة . لان الانسان يجد في الانضمام الى اخيه الانسان قوةً وعزماً يردان عنه هجمات الطبيعة المتمردة ، ووثبات الوحوش الضارية ، ويعينانه في استثمار الارض لقوته ، وحياكة الملابس لكسوته ، وبناء المنازل لسكنه ، وتحصيل العلم لتنمية عقله ، وتوسيع مداركه . قال ابو نصر :

« كل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه ، وفي ان يبلغ افضل كمالاته ، الى اشياء كثيرة ، لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه » (المدينة الفاضلة ص ٧٧) .

اذاً فالاجتماع طبيعي ، وغايته كمال الفرد ، ونيل السعادة .

الاجتماعات :

والاجتماعات على نوعين : اجتماعات ناقصة ، واجتماعات كاملة . فالاجتماعات الناقصة هي التي لا تكفي لتوفير الكمال والسعادة : كالقرية ، والمحلة ، والسكة والمنزل . اما الاجتماعات الكاملة فهي التي تضمن للمرء الخير الافضل ، والكمال الاقصى . وهي تقسم الى :

كبرى ، وهي اجتماع البشر في المعمور كله .

ووسطى ، وهي اجتماع امة في جزء من المعمور .

وصغرى ، وهي اجتماع جزء من مسكن امة (المدينة)

فالخير الاعلى ، والغبطة المثلى اذاً ، لا تحصل في المنزل ، والمحلة ، والقرية ، بل في المدينة ، والامة ، والمعمور . وجل ما يتمناه فيلسوفنا ان تنضم المحلة والقرية الى المدينة ، والمدينة الى الامة ، والامة الى المعمور ، فيتحد

الكون ، وتمتزج الشعوب ، فيؤلفون دولة واحدة جبارة ، تنتشر من اقاصي الارض الى اقاصيها ، ويسير البشر كلهم متعاضدين ، ينشدون الطمأنينة والسلام ، ويترنمون باناشيد الاخاء والسعادة ... غير ان هذا الحلم بعيد التحقيق ، لذلك يقتصر الفارابي في الكلام عن المدينة الفاضلة ومضاداتها

تنظيم المدينة الفاضلة :

المدينة الفاضلة هي التي يتعاون اهلها لنيل السعادة الحقيقية ؛ وبما ان الاشياء التي تنال بها الغبطة القصوى متعددة ، متنوعة ، وجب تقسيم الوظائف وتنظيم السكان طبقات طبقات ، ومراتب مراتب ، بحسب اختلاف حاجات الامة ، ومقتضياتها .

فاذا قام كل فرد بعمله ، واتقن مهنته ، وانجز مهمته ، حصل من مجموع هذه الجهود المنظمة التناسق والتآلف والغبطة الفائقة التي يحلم بها البشر .

وفي ائتلاف اعضاء المدينة الفاضلة ما يشبه توازن اعضاء البدن ووظائفها فالجسم مركب من اعضاء مختلفة ، متفاوتة الكمال والقوى ، بحسب اقتراب مراتبها من العضو الرئيس وهو القلب . فمنها ما تكون في مرتبة اولى ، وتخدم القلب مباشرة ؛ ومنها ما تكون في مرتبة ثانية وتخدم الاولى ؛ ومنها ما تكون في مرتبة ثالثة وتخدم الثانية ، الى ان تنتهي الى اعضاء تخدم ولا تُخدم . وهكذا المدينة الفاضلة ، فانها مؤلفة من عضو رئيس ، يليه طبقة اولى تنفذ اوامره مباشرة ؛ وتلي الطبقة الاولى طبقة ثانية ، فثالثة ، الى ان نتوصّل الى طبقة اخيرة ، تطيع ولا تأمر .

والفرق بين تفصيل البدن ، وتركيب المدينة ، ان اعضاء البدن طبيعية ، وافعالها قسرية ، لا تصدر عن ادراك واختيار . اما اعضاء المدينة فبعلمهم ورضاهُم يتحدون : اذا ارادوا اجتمعوا ، واذا ارادوا افترقوا ، واذا شاؤوا ابتغوا الحكمة والسعادة ، واذا شاؤوا اتبعوا الجهل والضلال . لذلك لا عجب في ما اذا تألفت مدن تناقض المدينة الفاضلة وتعاكسها .

ويشبه ايضاً نظام المدينة الفاضلة نظام الموجودات وعلاقة بعضها ببعض، وبالباري تعالى : فالكائنات ترتقي بالكمال تدريجاً من اخسها الى ارفعها، من المادة او الهيولي التي لا شكل لها تعين، الى الصورة ، فالعناصر ، فالمعادن، فالنبات ، فالحيوان ، فالانسان ، فالدوائر الفلكية ، فالعقول المفارقة ، حتى تنتهي هذه السلسلة بالكائن الاول، وهو الواجب الوجود ، والفعل المحض ، والكمال اللامتناهي . والادنى منها متعلق بالاعلى ، اليه ينزع ، ومنه يستمد الخير . والنظام الكوني باجمعه منوط بحكمة مبدعه الذي يفيض عليه الوجود . هكذا يكون الرئيس ، وهكذا يُنسق الاعضاء في المدينة الفاضلة

خصال الرئيس

لقد القينا نظرة عامة على المدينة الفاضلة ، ونظامها ، وتعاون سكانها وتضامن اعضائها ، فلننتقل الآن الى الكلام بالتفصيل عن مزايا الرئيس ، وخصال السكان .

قلنا ان نسبة الرئيس الى المدينة الفاضلة ، كنسبة القلب الى الاعضاء او كنسبة السبب الاول الى الموجودات . فلو وقف الله عن تدبير الطبيعة لاختل التوازن ، وسكنت الكواكب، وانطفأ النور ، وغرقت الكائنات في دياجير الظلام والعدم! كذلك لو انقطع القلب عن الحركة ، وتوزيع الدماء الى الاعضاء بوزن ومقدار ، لانحل البدن ، ورجع الى التراب . هكذا المدينة الفاضلة، فانها متعلقة بوجودها، وشرائعها، وكمالها برئيسها الاعلى. اذاً فتقدم الامة وتأخرها ، وحياتها ومماتها ، على شفة هذا المشترع العظيم والحاكم القدير . لذلك يجب ان نختار من هم اهل للقيام بهذه المهمة الخطيرة . وعلى ضوء هاتين الخصلتين يعرف اهل الجدارة والاستحقاق :

الاولى : كمال العقل : ونعني بكمال العقل ان تكون قوة الادراك في الرئيس تامة ، سريعة ، فيفيض عليه العقل الفعّال المعقولات الاولى التي يجردها من المادة ، ويصير عقلاً بالفعل . ولا يزال يطبع فيه صور المجردات

العقلية ، الى ان يصبح بحالة تمكنه من الاتحاد به مباشرة ، فيفيض عليه حينئذٍ صور المعقولات المفارقة التي لم تكن في مادة ، فيصير عقلاً مستفاداً يدرك طبيعة كل المجردات : فيكون فيلسوفاً .

والخصلة الثانية : قوة المتخيلة : ومعنى ذلك ان يكون للرئيس خيال خصب ، لا يشغله عمل العقل ، والتصورات المجردة ، ولا يوهنه عمل الحواس والصور الآتية من الخارج ، بل يبقى مع انصراف العقل الى المعقولات ، والحواس الى المحسوسات ، يفعل فعله الخاص به ، فيفيض عليه العقل الفعال صور الجزئيات ، ويرسم له حوادث الماضي والحاضر والمستقبل : فيكون نبياً .

اذاً فرئيس المدينة الفاضلة هو فيلسوف ونبي ، وفضلاً عن هذه الميزة يتحلى باثنتي عشرة خصلة ، وهي ان يكون « تام الاعضاء ، سليم البدن ، جيد الفهم والتصور ، جيّد الحفظ ، جيد الفطنة ، ذكياً ، حسن العبارة ، محباً للتعليم والاستفادة ، غير شره الى الطعام والشراب ، محباً للصدق ، مبغضاً للكذب ، كبير النفس ، محباً للكرامة ، زاهداً في الدنيا ، محباً للعدل ، مبغضاً للجور ، مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً ، غير صعب القياد ، ولا جموحاً ، ولا لجوجاً في العدل ، قوي العزيمة ، جسوراً مقداماً . »

فمن توفرت له هذه الخصال ، كان الامام الاكبر للمدينة الفاضلة ، بل رئيس الامة الفاضلة ، والمعمورة كلها . وقد يتعذّر وجود هذه الصفات كلها في رجل واحد . فاذا وجدت في اثنين ، فليكن كلاهما حاكمي المدينة الفاضلة ، او توفرت لثلاثة ، فليكن الثلاثة حكاماً ، وهكذا ، على شرط ان تكون الحكمة في شخص واحد . فان خلت المدينة من الحكماء ، عمّها الجهل ، وخيم عليها الظلام ، وتقوّضت اركانها ، وفسدت نظمها ، وطغى سكانها ، فساروا في سبيل الهلاك والاضمحلال ! . . .

خصال سكان المدينة الفاضلة :

وكما ان المدينة الفاضلة لا تقوم بلا رئيس فاضل ، يقرن العلم بالعمل

والحكمة بالفضيلة، هكذا لا يتم وجودها الا باعضاء عالمين، عاملين، خاضعين، منظمين بحسب استعداداتهم الطبيعية، وحاجات الامة . وليس من سبيل الى حفظ النظام، وتقييد كل امرىء بمهمته، ما لم نعلم الشعب ضرورة هذا التنسيق، ونبين له ان ذلك امر الهي، نجد اثره في نواميس الطبيعة والكون. لذلك يجب ان يطلع كل سكان المدينة الفاضلة على الامور الاتية : معرفة السبب الاول، وصفاته، والعقول المفارقة، وميزاتها ومراتبها، والجواهر السماوية، وخواصها، والاجسام الطبيعية، وكيفية تركيبها وفسادها، وحكمة نواميسها، والانسان، وحدوث النفس، وعلاقاتها بالعقل الفعال، والارادة والاختيار، والرئيس الاول، وخلفائه، والمدينة الفاضلة، والسعادة التي تصير اليها انفسهم، والمدن المضادة لها، ومصير سكانها بعد الموت...

وهذه الحقائق تعرف بوجهين : « فاما ان ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة، واما ان ترتسم فيها بالمناسبة والتمثيل، وذلك ان يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها » (المدينة الفاضلة ص ١٠٢).. وان الفلاسفة والحكماء هم الذين يعرفونها كما هي دون حاجة الى الاستعارات والتشابيه بل هي تتجلى لهم في صفاء بصائرهم، او ينتقلون الى طبائعها بالقياسات والبراهين.. اما الشعب فيحتاج في تمثيلها الى الاحاجي والالغاز، والامثال والتشابيه . واذا وُجد بين سكان المدينة من لم يرضَ بالمحاكيات والرموز البعيدة عن الحقيقة، فليقدم له الحكماء تشابيه اسمى وارفع . واذا لم يقتنع بها فليكشفوا له الحقيقة، ويلقنوه الحكمة الخالصة، ما لم يناقض ويغالط لفساد قريحته وعدم قابليته لتصور الحقيقة، او لتزييف الحكمة، وابطال الشريعة، كي لا يردعه عن ميوله السافلة رادع . فمن كانت عقولهم معوجة او كانوا مطبوعين على الفساد والغش، وجب طردهم من المدينة الفاضلة.

المدينة السماوية :

ومتى عرف اهل المدينة الباري تعالى، والعقول المفارقة، والشرائع

الطبيعية، ومقياس الافعال الادبية، وطبّقوا اعمالهم على هذه الاعتقادات، تأصلت فيهم ملكتان شريفتان : ملكة العلم، وملكة الفضيلة . وهاتان العادتان تضمنان لهم السعادة، في هـذه الدنيا، وفي الاخرى . لان العلم الصحيح ينقذ النفس شيئاً فشيئاً من قيود المادة والهيولي، ويصلها بعالم الروح ويجعلها بحالة تمكنها من ان تستقل في افعالها عن البدن . ذلك هو سر الخلود! . والاعمال الحسنة تولد في النفس هيئات جميلة، وتدخر لهـا لذة لا تقاس، ونعيماً لا يفنى . وهذا هو سر السعادة .

اذاً ليست غاية المدينة الفاضلة اسعاد البشر على الارض فحسب، بل تتوخى من وراء المرئيات ان تفتح لهم كوّة يطلون منها على افاق جديدة لامتناهية، على مدينة فتّانة تشرق عليها اشعة الله الساطعة، وانوار العقول .

ولم تكن المدينة السماوية لتقلّ عن المدينة الفاضلة ترتيباً ونظاماً . فان النفوس التي ذللت عقبات الارض، واجتازت الى دار النعيم، تنسق هناك طوائف طوائف، وجماعات جماعات، بحسب كمالها واستحقاقها .

وقصارى الكلام :

ان المدينـة الفاضلة هي جسم ادبي تام منظَّم، يتعاون اعضاؤه على نيل السعادة الحقيقية في هذه الارض، الى ان يبلغوا الغبطة القصوى في الآخرة . مثالهم الاعلى نظام الكون، وترتيب العقول، وحكمة واجب الوجود، وشعارهم : الفضيلة، والاخاء، والتضامن! . . .

مضادات المدينة الفاضلة

عرفنا ما هي المدينة الفاضلة، فلنلقِ نظرة على مضاداتها، فلعلَّ هذه المقابلة ترسل نوراً جديداً ندرك به طبيعة الاجتماع الكامل .

تسير المدينة الفاضلة في سبيل الفلاح ما دام اهلها متآزرين، متضامنين، خاضعين لرئيس حكيم، ينشدون السعادة الحقيقية . فاذا فُقدت الحكمة،

وعمّ الجهل ، او اعرض الناس عن الغبطة الصحيحة ، نشأت مدن كثيرة مضادة للمدينة المُثلى . وهي المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة .

المدينة الجاهلة :

المدينة الجاهلة هي التي لم يعرف اهلها السعادة الحقيقية، لانهم حصروا غاية الحياة القصوى في الحصول على سلامة الابدان والغنى ، واللذات ، والكرامة ، دون قيد ولا شريعة . وتنقسم هذه المدينة الى عدة مدن اخرى، بحسب اختلاف الخيرات الظاهرة التي يقتصرون عليها .

فمنها المدينة الضرورية : « وهي التي يقتصر اهلها على الضروري مما به قوام الابدان من مأكول ومشروب ، وملبوس ، وسكن ، والتعاون على استفادتها » (المدينةص ٩١)

ومنها المدينة البدالة : وهي التي يتعاون اهلها على نيل اليسار والثروة ويجعلون الغبطة في الاموال وحدها .

ومنها مدينة الخسة والشقوة : وهي التي يقصد اهلها الاستمتاع بالملذات، والتخيلات ، والعبث والمجون .

ومنها مدينة الكرامة : وهي التي يطمح اهلها الى نيل المجد والعظمة والشهوة .

ومنها مدينة التغلب : وهي التي يرغب اهلها في البطش والسيطرة، ويكتفون من مسرات الحياة بلذة الغلبة .

ومنها المدينة الجماعية : هي التي يتفق سكانها على ان يكونوا احراراً، يفعلون ما شاؤوا دون رادع ولا مانع .

المدينة الفاسقة

وهي تفرق عن المدينة الجاهلة بان سكانها عرفوا السعادة الحقيقية

وادركوا صور المعقولات، واقروا بوجود الله ، ولكنهم لم يطبقوا عملهم على معتقدهم ، فراحوا ، كاهل المدن الجاهلة ، ينغمسون في الشهوات ، ويفتشون عن المجد ، ويسكرون بالحرية والاباحة .

المدينة المتبدلة :

وهي التي كانت تعتقد اعتقادات المدينة الفاضلة ، وتفعل افعالها ، ولكن مع الزمان تسرّب فيها الضلال ، فغيرت اعتقاداتها ، وبدلت افعالها .

المدينة الضالة :

وهي التي تعتقد بالله، عزّ وجل ، والعقول المفارقة والعقل الفعّال ، اراء فاسدة !. . ويكون رئيسها الاول ممن اوهم انه يوحى اليه من غير ان يكون ذلك . ويكون قد استعمل في ذلك التنويهات والمخادعات والغرور (المدينة ص ٩٢)

اراء اهل المدينة الجاهلة والضالة :

ولاهل المدن الجاهلة والضالة اراء في اصل المجتمع الانساني تُذكّرنا بآراء هوبس وجان جاك روسو ، وداروين ونيتشه .

تنازع البقاء :

فمنهم من قالوا بان كل اجتماع مناف للطبيعة البشرية . وذلك ان كل حيوان في الكون أُعطي مع الوجود ما يحافظ به على بقائه ، وما يُمكنه من الوثوب على حياة الآخرين وافنائهم ، او تذليلهم ، كي ينفرد بالوجود وحده ، او يستعبد سائر اصناف الحيوانات لكمال وجوده . حتى يخيل لنا ان الطبيعة في امدادها الاحياء بهذه الآلات والاسلحة ، تتوخى بقاء كل واحد منها دون غيره ، او انها تبتغي له وحده كمال الوجود . . . لذلك ترى الوحوش والسباع تتصادم ، وتتعارك ، وتتغالب ، ومن كان

منها اشد بطشاً كان اتم وجوداً . واما ان يلاشي الغالب المغلوب ، واما ان يستعبده لنيل اغراضه . ولما كانت هذه الحال طبيعية في الحيوان ، وجب ان تكون طبيعية في الانسان ايضاً ، فيفعل البشر باختيارهم ورضاهم ما تفعله الطبيعة بفطرتها . فتكون المدينة ميداناً فسيحاً يتعارك فيه السكان كلهم ، ويكون الوجود لمن غلب ، والسعادة لمن انتصر . اما الضعيف فيضمحل او يُستعبد . هذا ما يدعوه الفارابي الداء السبعي .

التعاون للقهر :

ويرى قوم ان الاجتماع واسطة لا يستغنى عنها لاحراز الثروة وتحصيل اللذة . فيقوم بطل قوي ، ويخضع اناساً ، ويستعبدهم ، ثمَّ يقهر بهم آخرين ولا يزال يقهر بالمقهورين ، ويذلّل بالمذلَّلين ، الى ان يملك وحده ، وتتوفر له جميع اسباب الهناء .

التفرع عن اب واحد :

وزعم بعضهم ان المجتمع صادر عن الارتباط والتحاب ، واختلفوا في اسباب هذا الائتلاف . فمنهم من قال انه يحصل بالتفرع عن اب واحد . فالذين يشتركون في الدم يجتمعون ويتعاضدون على قهر غيرهم ممن لا ينتسبون اليهم بصلة رحم .

التصاهر :

وخالفهم آخرون فقالوا ان المجتمع يتم بالتصاهر . وذلك بان يتزوَّج فتيان طائفة من فتيات اخرى ، وفتيان هذه من فتيات تلك

الاشتراك في الرئيس :

وظن قوم ان الرابطة الاجتماعية بين الطوائف هي الاشتراك في الخضوع لرئيس واحد ، يضم شتاتهم ، ويوحد كلمتهم ، ويضمن لهم الغلبة والانتصار

التحالف والتعاهد :

وخالفهم آخرون قائلين ان الارتباط الاجتماعي قائم بالايمان والتحالف بين الافراد على ان يكونوا يداً واحدة وقلباً واحداً في الدفاع والغلبة ..

التشابه في الخلق :

وقوم رأوا ان الرابطة الاجتماعية متأتيـــة عن التشابه في الاخلاق ، والسجايا ، والاشتراك في اللغة .

الاشتراك في الصقع :

وزعم آخرون ان اصل الاجتماع ناتج عن اشتراك البشر في المنزل ، والمحلة ، والمدينة ، والصقع .

العدل هو القوة :

فاذا تميزت الطوائف بعضها عن بعض : « قبيلة عن قبيلة ، او مدينة عن مدينة ، او احلاف عن احلاف ، او امة عن امة ، كانوا مثل تميز كل واحد عن كل احد ، فانه لا فرق بين ان يتميز كل واحد عن كل واحد ، او تتميز طائفة عن طائفة ، فينبغي بعد ذلك ان يتغالبوا ويتهارجوا ... فالطائفة القاهرة منها .. هي الفائزة ، وهي المغبوطة وهي السعيدة» (المدينة ص ١١٢) . ولما كان هذا التنازع طبيعياً في الانسان والمدينة ، والامة ، وكان ما في الطبع هو العدل ، حكمنا بان التغالب والقهر هو العدل . فكانت المدينة القاهرة هي المدينة العادلة . وكما ان من العدل عندهم اهلاك الضعيف ، وابقاء القوي ، هكذا من العدل ايضاً استعباد المقهور ، وتمليك القاهر .

اما ما تراه من اصناف العدل في البيع والشراء ، فانـه حاصل عن ضعف وجبانة . فقد يخشى قوم بطش الاخرين ، وتعادل القوى ، فيتفقون

على ان يحترم بعضهم حقوق بعض . . . ثمّ يمرّ الزمان ، فيظن من يأتي بعدهم ان ذلك هو العدل والفضيلة ، مع انه مظهر من مظاهر الخوف . لذلك يجب ان يمزق البشر الصكوك والعهود اذا توفرت لهم وسائل الفوز والغلبة ، ويثبوا على خصومهم ويغتصبوا ثرواتهم وارزاقهم . هذا هو العدل الحقيقي عندهم ! . .

مصير انفس اهل المدن الجاهلة بعد الموت :

رأينا ما هو المثال الاعلى لحياة اهل المدن الضالة على الارض ، فما يكون نصيبهم في الآخرة ؟

ان النفس البشرية ، في زعم الفارابي ، لا يتم لها الوجود بعد مفارقة البدن ما لم تستكمل بالمعقولات ، وترتسم فيها الحقائق المجردة ، والا فهي ابداً بحاجة الى البدن والمادة في قوامها . ولما كانت ارواح اهل المدن الجاهلة لم تنزع الا الى المادة والشهوات ، فعند انحلال الجسم تصير الى العدم ، كانفس الحيوانات والسباع والافاعي .

اما اهل سائر المدن ، فمن عرف منهم الحق ، والله والعقول المفارقة ، ولم يطبق اعماله على اعتقاده ، بل انقاد للميول الحيوانية ، فلا تفنى نفسه بعد الموت . ولكن اعتقاده الصحيح يضمن له الخلود . وتلك المعاصي التي ارتكبوها تخلق في نفوسهم هيئات شنيعة تناقض النزعات السامية ، وتسبب لهم ألماً عظيماً . . وفي الدار الاخرى تلتقي الانفس المتشابهة بعضها ببعض فتشعر بالمها ، وتدرك الم من يماثلها ، فتزداد شقاء . . ولما كان عدد اللاحقين يستمر الى ما لا نهاية له ، ينمو بسبب ذلك عذاب الهالكين الى ما لا نهاية له .

وهكذا فاهل الشر يتصل بعضهم ببعض في هذه الدنيا وفي الاخرة ، وكلهم معدون للشقاء والهلاك ، وبئس المصير ! . . .

وخلاصة البحث عن المدينة الفاضلة ومضاداتها عند الفارابي :

ان الاجتماع الانساني طبيعي ناتج عن ضرورة التعاون لنيل الكمال وتحصيل السعادة . وان المجتمع يكون كاملاً ، والمدينة فاضلة ، اذ ما تسلم الفلاسفة والانبياء ازمة الحكم . فينظمون المدينة طبقات طبقات ، بحسب الجدارة والاستحقاق ، ويعلمون السكان المبادىء القويمة ، ويلقنونهم النظام الكوني ، ويدربونهم على الانقياد بعضهم لبعض ، ومؤازرة بعضهم بعضاً ، كما تتعاون اعضاء الجسد تحت رئاسة القلب ، وكما تتعاون الافلاك والعناصر تحت اشراف السبب الاول . فمتى حصلوا على هذا النظام كان العدل ، وكانت السعادة ، وكان الاتصال بعالم العقول ، والارواح السماوية .

اما اذا لم يحكم المدينة الفلاسفة والانبياء ، ولم يعلّموا اهلها نظم الوجود ، فلا سبيل الى التعاون الحق ، وبلوغ السعادة . بل ينمو في الانسان الداء السبعي ، وجشع الاموال ، وسعَر النفوذ ، وشوكة اللذة ، فيبطل الاجتماع ويتألف الناس احزاباً احزاباً وقبائل وقبائل ، ومدناً مدناً ، وامماً امماً ، يهاجم بعضهم بعضاً ويقتتلون ، ويتصارعون ، الى ان تبيد الرحمة ، ويختنق الحنان ، ويهلك الصالحون والضعفاء ، فيسيطر الظالمون ، فيخفق علم القهر والقوة والاستبداد . اما بعد الموت فمنهم من يفتح لهم الجهل ابواب الفناء والعدم ، ومنهم من يبقون ويذوقون طعم التمرّد والعصيان في عذاب يقرض احشاء النفس الى الابد ! . . .

بين افلاطون والفارابي

بعد هذا التحليل الطويل لفلسفة افلاطون والفارابي الاجتماعية ، نتوقف قليلاً لنقابل بين العناصر التي استنتجاها من كتاب الجمهورية والمدينة الفاضلة

لو امعنّا النظر في اراء الفيلسوفين وجدنا نقطاً عديدة مشتركة . فكلاهما يسلمان بان الاجتماع البشري طبيعي ، وان اصله حاجة البشر الى التعاون

والتعاضد . وان المدينة لا تقوم الا بتوزيع الاعمال والوظائف على حسب الجدارة والاستحقاق . لذلك ترتبت الامة طبقات طبقات ، على مثال ترتيب الاعضاء في الجسم الانساني ، او كترتيب الافلاك والنفوس في العالم السماوي فيكون العدل في حفظ هذا النظام . وكلاهما يتفقان ايضاً في ان سن الشرائع وتطبيقها وحفظ الامن والسلام ، لا يتم الّا اذا ملك الفلاسفة ، ونسقوا الامة وعلموا الشعب الحقائق الدينية وشرحوا لهم النواميس الكونية ، فيكون لهم في الدين والطبيعة شواهد على ضرورة هذا الترتيب الاجتماعي ، والتضامن الكلي . ويشترطان على الفيلسوف الكامل ان يتحلّى باثنتي عشرة خصلة ، تتناول كمال البدن والروح . واذا ثبت اهل المدينة محافظين على هذا التوافق الشامل متعاضدين ، خاضعين للحكماء ، توفر لهم الهناء والسعادة . واذا لم يثبتوا على ذلك ، اضطربت المدينة وتسرّب في باطنها عوامل الخراب والانحلال . فيخيّم الجهل ، ويملك الاقوياء ، ويتلاشى الضعفاء ، ويَّمحي العدل الحقيقي ويسود الجور والقوة والاستبداد ! . .

غير ان الروح الفارابية تفرق عن الروح الافلاطونية بامور ، منها :

١ : ان الفارابي استنتج فلسفته الاجتماعية استنتاجاً منطقياً ، دون ان يتبصر في الواقع ، وفي الصعوبات التي تحول دون الوصول الى بناء هذا الفردوس الارضي . فهو يريد ان ينظم مدينته على مثال هندسة البدن ، والافلاك السماوية ، والعقول المفارقة ، يريد ذلك ولا يرشدنا الى الوسائط الفعالة الضامنة لهذا التنسيق . كيف غيز الاستعدادات الطبيعية في الافراد فنخصص اناساً للحكم ، واناساً للجيش ، واناساً للتجارة ، واناساً للقضاء ؟ كيف نثقفهم ، وننمي فيهم هذه الخصال ؟ تلك اسئلة تقتضي التدقيق في تفاصيل الحياة العملية . فالفارابي فيلسوف نظري لا يعيش في عالمنا المحسوس بل في عالم المعقولات . امّا افلاطون فقد اثار هذه المشكلات وحاول ان يجيب عليها ويحقق بالعمل احلامه . لذلك خول الحكومة وحدها حق التعليم والتهذيب . حتى اذا صبغت الناشئة بصبغتها الخاصة ،

وبثت فيها روحها ، اخذت تنتقي منها هذه العناصر ، وتخصص بعضهم للحكم، وبعضهم للجيش ، وبعضهم للانتاج

٢ : وان الفارابي ، وان حصر الحكم والتشريع في الفلاسفة كاستاذه افلاطون، فنحن مع ذلك، نجد فرقاً كبيراً بين عقلية حاكم «المدينة الفاضلة» وعقلية حاكم « الجمهورية »

فبينا نرى الاول لا ينظر الى الارض بل يحدق ابداً الى السماء ليستمد انواره من العقل الفعال ، ويدرك المعقولات ، واسرار الكون، ويشاهد صور الجزئيات ، ليتجلى له الماضي والحاضر والمستقبل ، نجد الثاني يخوض في عالم المُثل العليا، ويمتثل امام اشعة الحقيقة الازلية، ثم يعود فيهبط الى عالم الظلمة والواقع ، ويحتك بالبشر مدة خمس عشرة سنة ، ويختبر اهواءهم وميولهم ، ويطلع على حاجاتهم ، وبعد ان يملأ عقله من درس العلوم والحياة ، يستولي على الحكم ، ويقود الامة الى السعادة...

٣ - ومن الوسائل التي يتخذها افلاطون لتنفيذ القانون، ومنع طبقات الامة من التعدي بعضها على حقوق بعض، شيوعية الملك، وشيوعية الاولاد والنساء : آراء جريئة لم يتعرض لها الفارابي في مدينته الفاضلة، اما لغرابتها وشذوذها، واما لمناقضتها للدين الاسلامي، واما لخوفه من اضطهاد الفقهاء والخلفاء.

٤ - ولم يفحص الفارابي في اشكال الحكومة كافلاطون . ولكنه توسع في آراء اهل المدن الجاهلة ، وحلل ، مثل الفلاسفة العصريين ، بعض الفرضيات التي تخيلوها لشرح اصل الاجتماع، وتكوين الدولة، فاتحفنا باصول نظرية تنازع البقاء التي نجدها عند داروين ، ونظرية العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو ، ونظرية السپرمن عند نيتشه .

٥ - في المدينة الفاضلة نرى كل فلسفة الفارابي ، كما نجد في كتاب الجمهورية كل فلسفة افلاطون . واننا ، رغم التشابه في الاصول المسيطرة، نلاحظ فرقاً كبيراً في الفروع والتفاصيل

اذاً فليست مدينة الفيلسوف العربي صورة مصغرة لجمهورية الحكيم اليوناني ، لكن ابا نصر قرأ مصنفات اليونان ، واختار واحسن الاختيار ، ومزج واحسن المزج، فاستنبط لنا مدينة جديدة فاضلة فيها لون افلاطوني ولون اسكندري ، ولون اسلامي ، ولون شخصي حاصل عن امتزاج تلك العناصر والالوان . . .

***

وفي الختام ، نقول : ان المدينة الفاضلة للفارابي ، والجمهورية المثلى لافلاطون، هما حلم فتان ، لا يحقق الا في الوهم والخيال . ولكنْ في هذا الحلم بعض حقائق سامية يجب على كل امة وكل دولة ان تقترب منها . واذا اعرضنا عن فكرة افلاطون في شيوعية الملك والاولاد ، والنساء ، وابتعدنا عن رأي الفارابي في اتصال الحاكم بالعقل الفعال ، وعن غيرها من الاراء الغريبة ، لا يغرب بالنا عن تصريحين لهما خطيرين

الاول : ان الامة جسم واحد لا يقوم بتصارع الاعضاء ، وتغالبها ، بل بالتضامن والتناسق ، وتوزيع الاعمال ، بحسب الاستعدادات الطبيعية ، والاستحقاق .

والثاني : ان الدولة لا تبلغ السعادة ان لم يحكم عليها نوابغ الحكماء المتزهين عن كل غرض شخصي ، المتصفين بكل المزايا التي تؤهلهم لرفع مستوى بلادهم الى اعلى ذروات الرقي والحضارة . . .

وما اجدرنا اليوم ، وفي كل يوم ، بالانتباه كل الانتباه لهذين التصريحين البليغين . . .

الختام

والآن بعد ان حللنا فلسفة المعلم الثاني، وقابلناها بنظريات حكماء اليونان، يمكننا التصريح بان هناك فلسفة فارابية، كما ان هناك فلسفة افلاطونية، وفلسفة ارسطاطاليسية وفلسفة اسكندرية. واذا طُلب منا ان نحدد ميزتها، ولونها الخاص، قلنا انها، قبل كل شيء، فلسفة انتقاء ووفاق: وفاق بين افلاطون وارسطو وافلوطين، ووفاق بين العقل والفلسفة والدين. ولعلنا لا نوفي ابا نصر حقه اذا اكتفينا بالتلميح الى ما اخذه عن الفلسفة والدين، فانه تجاوز طور الشرح والانتقاء والوفاق، واستنبط عناصر جديدة لم يسبقه اليها احد. فصار فيلسوفاً مبتكراً يسعنا ان نرفعه الى مستوى اعظم حكماء الكون. واليك اهم الآراء التي انفرد بها عن سائر المفكرين:

١: ارجاع الوحي الفلسفي، والوحي الديني، الى مصدر شامل يدعى العقل الفعّال.

٢: نظرية ممكن الوجود، وواجب الوجود والحقائق الخالدة التي استنتجها عن هذين التصورين.

٣: نظرية الخلق من لا شيء، وإرجاع احداث الكثرة في الكون الى تعدد الاضافات في تعقل العقول المفارقة.

٤: نظرية العقل الفعّال، ومهمته في تكوين عالم ما تحت القمر، واحداث النفوس، وافاضة المعقولات على عقل الفلاسفة، وصور الجزئيات على متخيلة الانبياء..

٥: نظرية العقل المستفاد، والاتصال بالعقل الفعال والعقول المفارقة.

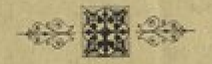
٦ تسليم ازمة الحكم في المدينة الفاضلة الى فلاسفة انبياء يستمدون شرائعهم من المدينة السماوية والعقول المفارقة.

٧ : آراء كثيرة نسبها الى سكان المدينة الجاهلة . لم يسلّم هو بها، لكنها تذكرنا بآراء الفلاسفة العصريين : كتنازع البقاء ، والعقد الاجتماعي الخ . . .

وان في فلسفة الفارابي عناصر كثيرة لا تثبت اذا عرضناها على اصول العلم والمنطق ، لكن هناك عناصر أخرى وطيدة لن ترعزعها كرات الزمان ، ولا حملات الناقدين ؛ وسنعرض ان شاء الله لنقد فلسفة العرب نقداً دقيقاً وافياً في ابحاثنا عن «تهافت الفلاسفة» للغزالي، او في ظروف اخرى

اما الان فنختم بحثنا بما سبقنا فقلنا :

لم يكن فيلسوف العرب شارحاً ومقلداً وموافقاً فحسب ، بل درس الحكمة اليونانية ، والدين الاسلامي ، ومن هذا البحث العميق في فلسفة افلاطون وارسطو وافلوطين ، والوفاق بين ارائهم ، ومن هذه المقارنة بين الفلسفة والدين ، والتغلغل في مصدرهما الشامل ، انتج لنا عقل الفارابي الخصيب نظرية جديدة مبتكرة ائتلفت فيها عناصر الفكر اليوناني القديم ، بنزعات المسلمين الحديثة ، فاذا هي صورة حية لشعب حي يصل الماضي بالحاضر ويسير مع تيار الحياة بقدم وطيدة ثابتة .



اهم المصادر

١ : عن الفلسفة العمومية، وتاريخ الفلسفة

احمد امين، وزكي نجيب : قصة الفلسفة اليونانية . القاهرة ، ١٩٣٥
احمد امين، وزكي نجيب : قصة الفلسفة الحديثة (مجلدان) القاهرة ١٩٣٦
الكونت دي جالارزا : محاورات في الحكمة . القاهرة ، ١٩٢٤
محمد لطفي جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام ، مصر ، ١٩٢٧
العنداري : تاريخ الفلسفة العربية ، جونيه

CUVILLIER : Manuel de philosophie. 2 vol. Paris 1933.
JANET et SÉAILLES : Histoire de la philosophie. Paris 1928.
BRÉHIER : Histoire de la philosophie. 2 vol. Paris 1928-31.

٢ : عن نشأة الفكر العربي

القرآن
الاشعري : مقالات الاسلاميين . اسطمبول ، ١٩٢٨
الاشعري : الابانة عن اصول الديانة ، القاهرة ، ١٣٤٨ هـ .
ابن حزم : الفصل في الملل ، والاهواء والنحل، وفي هامشه كتاب الملل والنحل ، للشهرستاني . مصر ، ١٣٤٧ هـ .
ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة ، ١٣٢٩
احمد امين : فجر الاسلام ، القاهرة ، ١٩٢٨
احمد امين : ضحى الاسلام (٣ اجزاء) القاهرة .
فؤاد افرام البستاني : الروائع ، بيروت

القفطي : اخبار العلماء باخبار الحكماء ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ.
الرازي : محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء المتكلمين . القاهرة ١٣٢٣ هـ.
ابن خلكان : وفيات الاعيان ، مصر ، ١٢٩٩ هـ.
ابن النديم : الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨ هـ.
جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ، الجزء الثالث ، مصر ١٩٣١

GOLDZIHER : Le dogme et la loi de l'Islam (trad. fr.) Paris 1920.

MACDONALD : Development of Muslim Theology' Jurisprudence' and Constitution Theory. London 1903

MASSIGNON : La Passion d'Al Hallaje. Paris 1921.

٣ : عن فلسفة افلاطون

حنا خباز : جمهورية افلاطون (نقل عن الانجليزية) مصر ١٩٢٩
جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا — دمشق ، ١٩٣٥

PLATON : Œuvres, texte établi et traduit. ed. Budé. Paris 1920-1930

A. FOUILLÉE : La Philosophie de Platon, 4 vol. Paris 1888-1889

٤ : عن فلسفة ارسطو

ARISTOTE : Œuvres, traduites par Barthélémy-Saint-Hilaire. Paris 1837-1892

RAVAISSON : Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Paris nlle éd. 1913.

٥ : عن فلسفة افلوطين

PLOTIN : Ennéades, texte établi et traduit par Em. Bréhier. Paris 1924.

BREHIER : La philosophie de Plotin Paris 1922

٦ : عن فلسفة الفارابي

مؤلفات الفارابي :

للفارابي مؤلفات عديدة ضاع معظمها ، ولم يبقَ منها الا جزء يسير . ودونك اهم كتبه المطبوعة :

كتاب المدينة الفاضلة ، مصر

مجموعة فلسفة ابي نصر الفارابي ، طبعة مصر ، وطبعة المانيا .

احصاء العلوم : القاهرة ، ١٩٣١

كتاب السياسة المدنية ، حيدر اباد ١٣٤٦ هـ .

كتاب التنبيه على السعادة ، حيدر آباد ١٣٤٦ هـ .

كتاب تحصيل السعادة ، حيدر اباد ١٣٤٥ هـ .

رسالة في اثبات المفارقات ، حيدر آباد ١٣٤٥ هـ .

التعليقات ، حيدر آباد ١٣٤٦ هـ .

ابن سينا : النجاة . مصر ١٣٣١ هـ .

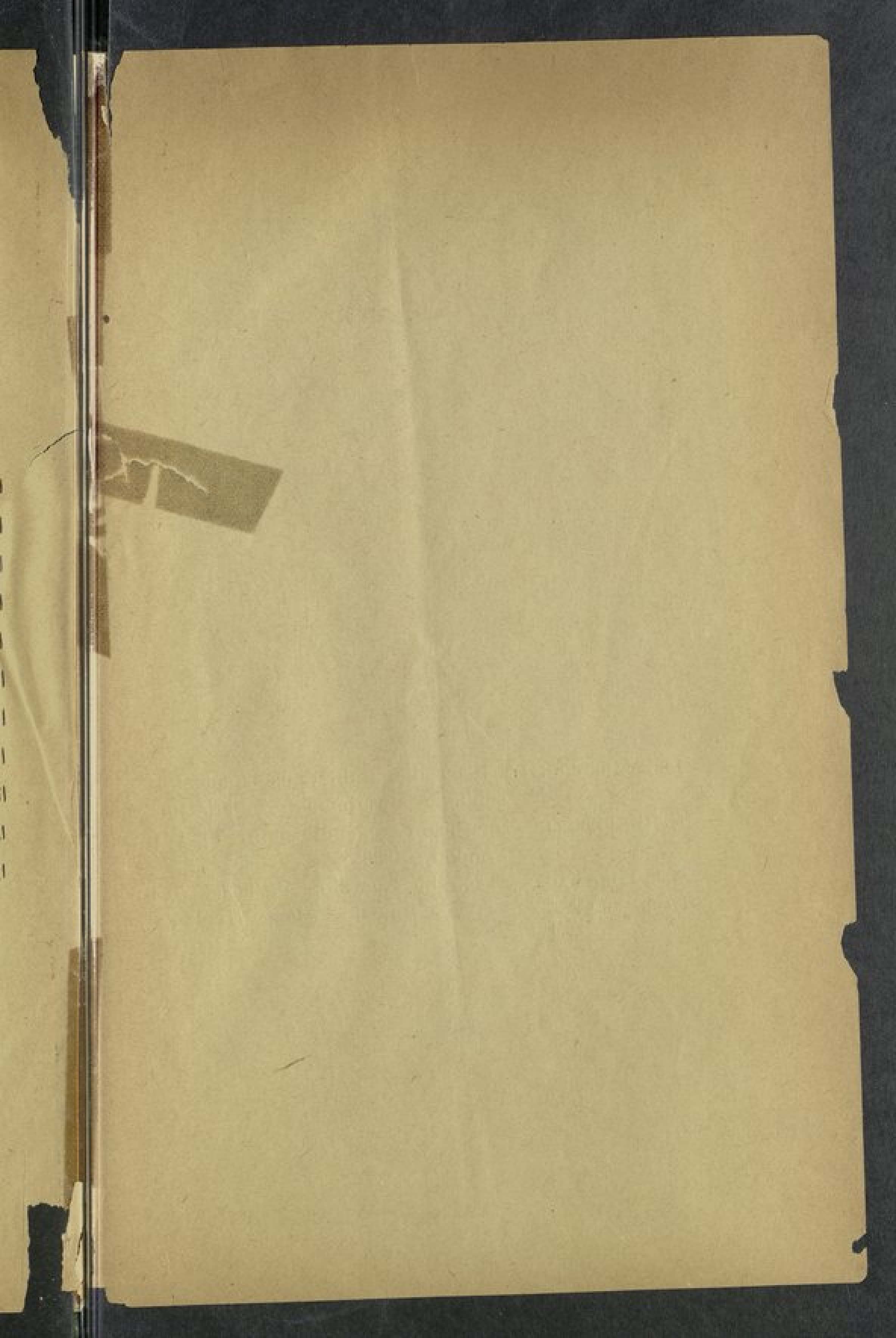
الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، القاهرة ١٣٣١

IBR. MADKOUR : La Place d'Alfarabi dans l'Ecole Philosophique Musulmane. Paris 1934

E. R. JONES : The history of philosophy in Islam, London, 1903

CARRA DE VAUX : Al-Farabi (Encyclop. de l'Islam T. II)

CARRA DE VAUX : Les Penseurs de l'Islam. 5 vol. Paris 1921-26



الفهرس

صفحة

اغلاط مطبعية

خطأ	صفحة	سطر	صواب
ينديي	٣	٧	يندى
عنه	٥	٦	عن
مغالطته	٥	٩	مغالطاته
زهير ابن . . . علي ابن	٧	٦—٧	زهير بن علي بن
قصيدة	٩	١٩	قصيرة
تبصره	١١	١١	تبصرة
احمد ابن . .	١٤	٢٢	احمد بن . .
مالك ابن . .	١٥	٣	مالك بن . . .
قدره	١٦	٢٤	قدرة
حنين ابن	٢١	٢	حنين بن
شرحها . . عليها	٢٦	٢	شرحه . . عليه
يرتأي	٨٠	٢١	يرتإي
التوازن	٩٦	٢٠	بالتوازن

